



جو تفرید فیلسفہ نام لیسنہ

المونادولوجیا

والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي

نقلها إلى العربية
وقدم لها وعلق عليها
د. عبدالغفار مكاوي

١٩٧٨

دار الثقافة
للطباعة والنشر
القاهرة



المونادولوجيا

جو تفرید فی علم نام لیسنز

المونادولوجيا

والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي

نقلها إلى العربية
وقدم لها وعلق عليها
د. عبد الغفار مكاوي

١٩٧٨

دار الثقافة
للطباعة والنشر
القاهرة

إهداء

إلى أستاذي الدكتور عثمان أمين .
الذي علمني كيف أحب نصوص الفلاسفة
وأتعاطف مع أفكارهم ونبضات قلوبهم ؟

عبد الغفار مكاوي

سلسلة المصوّر الفلسفيّة

تقديم

حين يعن المرء النظر في فترات النهوض الفلسفى على مر العصور ، يجد بينها جميعا سمة مشتركة تبرز أمامه بوضوح كامل ، هى العناية بالنصوص الفلسفية . فالنهضة الفلسفية العربية التى أثرت الحضارة الإنسانية بفكر الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد ، سبقتها وعاصرتها فترة نشطة من الترجمة ، نقلت إلى اللسان العربى ذخائر الفكر اليونانى ، فحدث ذلك الامتزاج بين طريقتين فى التفكير وأسلوبين فى النظر إلى العالم ، كان أحدهما وثنيا عقليا منطقيا ، وكان الآخر مسقداً إلى إيمان دينى متفتح ، وأثمر تزاوج هاتين الطريقتين فى التفكير فلسفة لها طابعها المميز ، وأسلوبها فى البحث لا يزال ، حتى اليوم ، يحتل مكانة رفيعة فى التراث العالمى .

كذلك كان عهد الحركة الفلسفية الخصبية التى شهدتها أوروبا فى القرن السابع عشر ، والتى كان أقطابها عمالقة للفكر من أمثال بيكن وديكارت واسبينوزا ، مسبوقةا بمجهود ضخم يهدف إلى نشر النصوص الفلسفية القديمة ، من العصر اليونانى بوجه خاص ، بين أكبر عدد ممكن من المثقفين وبفضل هذا الجهد ، الذى اضطلعت به مجموعة من الباحثين المعاصرين فيما يعرف بحركة « النزعة الانسانية » عرفت أوروبا فى مطلع العصر الحديث نماذج حقيقية للفكر القديم ، لم تشوهها تحريفات مفكرى العصور الوسطى وتأولاتهم ، واكتسب العقل الأوروبى فائدة لا تقدر من الاطلاع على نمط فكرى مخالف للنمط اللاهوتى الذى ظل مسيطراً على الأذهان طوال ما يقرب من ألف وخمسةائة عام ، فكانت حصيلة ذلك كله تلك الانطلاقة الرائعة التى أثمرت مجموعة متلاحقة من المذاهب الفلسفية العميقة ، فاقت فى تنوعها وخصبها

ما أنتجته خمسة عشر قرناً سابقة ، وهيأت الأساس العقلي لحضاره ثلاثم
تطلعات الإنسان الحديث .

هذان إذن مثالان يقطعان بأن إحياء النصوص الفلسفية الأصلية ونشرها
على أوسع نطاق هو شرط ضرورى يمهّد لمنهضة الفكر الفلسفى . وقد يبدو
فى هذا الفرق نوع من المفارقة ، إذ يخيّل إلى المرء للوهلة الأولى أن الرجوع
إلى النص الأصلى يقيد من انطلاقه العمل الخلاق ، إذ يضعه أمام نماذج
فكرية رفيعة يشعر المرء إزاءها بالفضاؤل ، وبأنه لا يملك أن يضيف المزيد
إلى ما قاله المعارقة من أصحاب هذه النصوص . ولكن حقيقة الأمر أن
الصحبة المباشرة للمفكرين الكبار — لا تلك الصحبة التى تتم بمقوسط
المفسرين والشرح — تمنح العقل الفلسفى دفعة هائلة إلى الأمام ، إذ تطرح
أمامه الأسئلة الأصلية فى الفلسفة ، وتقدم إليه نماذج لإجابات عبقرية عنها ،
وتدعوه إلى أن يعيد طرحها من جديد ، وتحفزه إلى أن يبحث بنفسه
ولنفسه — كما بحث هؤلاء — عن إجابات تغمش وطبيعة عصره ومعجمه ،
وترضى نزوعه الشخصى إلى إضفاء صبغة معقولة على العالم .

إن النص الفلسفى إنما هو دعوة للقارىء إلى التفكير الحر ، سواء فى
فهم النص وفى تأويله وفى الكشف عن دلائله ، وهو قبل ذلك كله دعوة
له كيما يجد لما يقرأ مكاناً فى عالمه العقلى الخاص ، ويدمجه فى تصوره العام
لحياة الفكر على المصور . ومن هنا كانت القراءة الخلاقة للنص أبعد
ما تكون عن حالة القلق السلبى أو الخضوع للمقتل . والدليل الواضح على
ذلك تلك الاختلافات الهائلة بين الشراح — وبين القراء — فى فهم النص
الواحد . فمما يشهده الفيلسوف من خلال كتاباته تختلف كل الاختلاف عن
قراءة بحث يضع فيه العالم خلاصة كشف جديد توصل إليه ، إذ أنك فى

الحالة الأخيرة مدعو إلى أن تتعنع بالنتائج التي يعرضها عليك ، وتقبلها — بمد اقتناعك — قبولاً تاماً . وإنما يجد العقل المفتوح هذه الممايشة أقرب ما تكون إلى تذوق عمل فني كبير ، يقدم إليك من الإسهامات أكثر مما يقدم من المعاني الثابتة ، ويدعوك (بل يتحداك) إلى أن تجرب قدرتك على تفسيره واتخاذ موقف منه ، أكثر مما يدعوك إلى قبوله والتسليم بمطامته في سلبية وخشوع .

ولمى لأرى لزوماً على ، في هذه الكلمة التي أقدم فيها سلسلة من النصوص الفلسفية تتيح للقارئ العربي أن يطلع ، بلغته القومية ، على الفكر الحى لعدد من أقطاب الفلسفة ، أن نشير إلى ما نأمل أن يحققه نشر النصوص الفلسفية من نهضة فلسفية في بلادنا . فطالما سمعنا من محدثونا عن افتقار بلادنا إلى التفكير الفلسفى الأصيل ، الذى يجمع بين الشمول والأصالة ، والذى ينبع من تربطنا لى يعلو شاهقا حتى يبلغ سماء الفكر العالمى . وتلك بالفعل حقيقة لا بد من الاعتراف بها ، ومحاولة البحث عن أسبابها . وعلى الرغم من أننى لست الآن فى معرض الخوض فى هذه المسألة ، فإننى مؤمن بأن من أنجح وسائل علاج هذه الظاهرة ، إتاحة الفرصة أمام جمهور المثقفين لى يمارسوا بأنفسهم ، دون حاجة إلى وسطاء ، تجربة ممايشة الفكر الفلسفى فى صورته النقية ، ويتابعوا البناء الشامخ الذى شادته عقول جبابرة ، وهو يعلو أمام أنظارهم طابقاً فوق طابق ، فهذه الممايشة يتحقق حوار حقيقى بين العقول ، تكتسب بفضل القدرة على الجدل الخصب البناء ، وتكشف بنفسها عن زيف المرايا الخادعة التى تقدم إلينا من خلالها بين الحين والحين ، صورة العيارات الفكرية العالمية ، التى تكدس تكون هى الزاد الفلسفى الأوحده لعدد كبير من المتطلعين إلى الثقافة فى بلادنا .

ولمأني ، إذ أحيي هذه المحاولات الجادة التي يقوم بها مجموعة من خيرة
شبابنا المشتغلين بالفلسفة من أجل نشر الفكر العالمي على أوسع نطاق بين
قراء العربية ، وأرى فيها بشيراً بنهضة فلسفية حقيقية في بلادنا ، آمل مخلصاً
أن يقترب اليوم الذي يزيج فيه مجتمعتنا من طريقه كافة العقبات التي حالت
دون تحقيق ذلك الحلم الذي يراود كل محب للثقافة ، وأعني به ظهور فكر
فلسفي أصيل يعبر عن شخصيتنا القومية أصدق تعبيراً ؟

فؤاد زكريا

تمت

اولا - حياة ليبنتز

يحتل ليبنتز مكانة مرموقة في كل كتاب عن تاريخ الفلسفة . وليس هناك من يشك في قيمته الفلسفية ، أو يتردد في وضعه بين كبار الفلاسفة . ومع ذلك فلم له لم يكن ليوافق على هذا أو لم يكن ليكتفى به ! فجهوده لم تقتصر على الفلسفة ، بل امتدت إلى ميادين السياسة والتاريخ والقانون واللغة والاجتماع والاقتصاد واللاهوت والعلم الطبيعي والرياضي ، كان سياسياً بالمعنى الشامل لهذه الكلمة ، وشغله مشروعاته الضخمة في هذا المجال طوال حياته . وشارك في معظم موادين العلم النظرية والتطبيقية ، كما جعلته كشوفه الرياضية (وبالأخص اكتشافه لحساب اللامتناهي في الصغر أو التفاضل والتكامل) من أعظم العلماء الرياضيين في كل العصور . أضاف إلى هذا أنه طور الآلة الحاسبة التي طوعها « باسكال » للجمع والطرح فأصبحت قادرة على الضرب والقسمة وإستخلاص الجذور مما أتاح له شرف الانضمام إلى عضوية الجمعية الملكية الانجليزية . ولم يقف نشاط ليبنتز في مجال العلوم عند هذا الحد ، فقد شغل بمسائل التعدين والمناجم ومشكلاتها الفنية ، مما أدى إلى اكتشافات هامة في الجيولوجيا وإستغلال الطاقة .. أما أعماله التاريخية فكان من أهمها الجزء الأول من تاريخ أسرة جويلف⁽¹⁾ ، الذي لم يتمكن من إتمامه .

وإذا كان قد شاع بين الناس أن التأمل الفلسفي يجني بالضرورة على حظ الإنسان من النجاح في الحياة العملية ، فإن ليبنتز يعد دليلاً حياً على

(1) Gneif

خطأ هذا الظن . وليس معنى هذا أن حياته خلت من المموم والآلام ، أو نجت من الوقعية والدس . فقد لقي في أواخر حياته مالتى من الجحود والسكران ، ومات وحيداً كالمرناة الوحيدة ، ولكنه نال على كل حال ما لم ينله غيره من المسكانة والحظوة في أوساط العلم والسياسة والبلاط . ثم ظل بعد موته منسياً أو شبه منسى حتى قدراً لأغلب إنتاجه أن ينشر ، وسطح مجده منذ أوائل هذا القرن ، وعكف الباحثون على درسه وإلقاء الأضواء على شخصيته الموسوعية الرائدة .

ولد ليبنتز في مدينة ليبزج في الواحد والعشرين من شهر يونية سنة ١٦٤٦ ، قبل نهاية حرب الثلاثين التي أنهكت أوروبا ودمرت ألمانيا بسنتين . وكان أبوه محامياً وموثقاً وأستاذاً جامعياً . وظهر نبوغه المبكر في طفولته وسنواته الأولى في المدرسة ، فلم يكد يقيم الثامنة من عمره حتى علم نفسه اللغة اللاتينية بدون معلم ولا كتاب ! وأتاح له مكتبة أبيه الضخمة أن يقوم بسياحات واسعة في أرض المعرفة ، فتمكن من الأمام باللغات القديمة إلماً طيباً ، واتجه إلى قراءة مؤلفات الشعراء والمؤرخين والكتّاب القدامى وآباء الكنيسة والفلاسفة المدرسين ، وعرف أسماء وأعمال ششرون وسينيكا وكوينتيليان ، وهيرودوت واكرينوفون وبلينيوس وأفلاطون . يقول عن هذه الفترة من حياته إنه لم يفهم منهم في البداية شيئاً ، ولكنه استقاع بالتدريج أن يعرف بعض الشيء ، ثم انتهى إلى معرفة ما يكفي . ولما بلغ الخامسة عشرة من عمره التحق بالجامعة العريقة في موطن رأسه ، وتركها بعد ذلك بفترة قصيرة للدراسة في جامعتي « يينا » و « ألتدورف » في (بافاريا) . وقد عكف في البداية على التفقه في القانون ، ولكنه شغفه بالمعرفة الشاملة لم يلبث أن غلب عليه فاتجه إلى الفلسفة والرياضة والفيزياء واطلع على أعمال بيكون

وديكارت وجاسندي وجايليو . ويبدو أنه جرب الكتابة في هذه السن المبكرة ، إذ لم يكذبتم السادسة عشرة من عمره حتى كان قد نشر أول بحوثه الفلسفية باللاتينية وهو « شرح ميتافيزيقى لمبدأ التفرد »^(١) ، مما يدل على إهتمامه بهذا المبدأ الذى سيمطعم كل تفكيره وفلسفته .

تلقى لينتزر الفلسفة في جامعة ليبزج على ياكوب تومازيوس^(٢) (١٦٣٢ — ١٦٨٥) وكان من أكبر المارفين بالفلسفة اليونانية والمدرسية، والناقدين لها والمقنبئين بنهايتها على السواء . .

أما في « يينا » فقد تعلم على العالم الرياضى ارهارد فايجل^(٣) (١٦٢٥ — ١٦٩٩) الذى لقنه أسس الرياضة وعرفه بالفلسفة الفيثاغورية والعلم الطبيعى والتفسير الميكانيكى السائدين في عصره . ويبدو أن المحاولات التى كان يبذلها « فايجل » للتوفيق بين فلسفة أرسطو والفلسفة الميكانيكية وتطبيق المنهج الرياضى على الأخلاق والميتافيزيقيا قد تركت أثراً لا يمحو من نفس لينتزر . وانشغل بالرياضة والميكانيكا ، ولكنه لم يستطع أن يتخلص تماماً من الفلسفة المدرسية ، إذ ظل يفكر في نزواته الوحيدة في الغابة القريبة من ليبزج في « الصور الجوهرية » التى قال بها المدرسيون ، وهل ينبغى عليه أن يتخلى عنها أو يبقى عليها في مذهبه المقبل ، وقد ظهرت آثارها في أول بحث دراسى وضعه في حياته عن مبدأ التفرد الذى أشرت إليه ولكنه استطاع على كل حال أن يمتزج نفسه منها ليرجع إلى دراسة القانون التى أتمها في جامعة ألتدورف في سنة ١٦٦٧ (إذ أبت عليه جامعة ليبزج أن يحصل على الدكتوراه لصغر سنه) .

(1) Disputatio Metaphysica de Principio individui

(2) Jacob Thomasius

(3) Erhard Weigel

(م ٢ — المونادولوجيا)

وجذبه طبيعته المظلمة لـكل جديد وغريب إلى مدينة نورمبرج ،
فقضى فيها فترة قصيرة أشبع فيها شوقه إلى معرفة أسرار إحدى الجمعيات
الروحية التي كانت تسمى نفسها جمعية « أصحاب الصليب الوردى » ،
وتمارس طقوسا خفية لاستجلاء أسرار الدين والطبيعة والمعادن والعنور
على حجر الفلاسفة ! .

وتعرف لينتز بعد ذلك بقليل — أو ربما أثناء إقامته القصيرة في
نورمبرج — على البارون يوهان كرسقيان بويذبرج المستشار السابق للأمير
« ماينس » وأسقفها يوهان فيليب فون شونبرج . وفطن المستشار إلى
مواهب المعامى الشاب وسعى له في العمل لدى الأمير ، كما ساعده على
الإلام بمشكلات السياسة الأوروبية . وقد كانت المشكلة الكبرى التي
تشغل عقول السياسيين وترجف قلوبهم في ذلك الحين هي حماية الإمبراطورية
الجرمانية المعزقة من مطامع فرنسا وقوتها المتزايدة . وسافر لينتز في شهر
مارس سنة ١٦٧٢ في مهمة دبلوماسية إلى باريس ، وفي جمعيته مشروع
مفصل لغزو مصر ، يكشف عن علم غزير بأحوال مصر وثرواتها في ذلك
الحين . وحاول أن يفرى « الملك الشمس » (لويس الرابع عشر) على محاربة
الإمبراطورية العثمانية لتحويل نظره عن أطماعه في الحدود الغربية المشتركة
بين البلدين . غير أن الملك الشمس لم يأبه بهذا المشروع ،
ولعله لم يسمع به على الإطلاق . وأفهم وزراءه المبعوث أن زمن الحروب
المقدسة قد فات ، فأخفت المهمة الدبلوماسية إخفاقا ذريعا . (وبشاء القدر
أن يكتشف نابليون هذا المشروع العجيب أثناء احتلاله لمدينة هانوفر بعد
ذلك بأكثر من قرن كامل !) غير أن إقامته في باريس عوضته عن هذا
الفشل السياسى ، إذ أتاحت له فرصة الألقاء بعدد كبير من رجال الدين

والفلسفة والعلم الرياضى والطبيعى نذكر منهم على الترتيب : أنطوان آر نو،
وماالبرانش ، وكرستيان هيجنز ، وآدم ماريوت . بل لقد أسعده الحظ
بشاهدة مولير فى إحدى مسرحياته .. ولا بد أنه شعر أثناء وجوده فى
باريس كأنه يعيش فى بيته وبين أهله ، فانطلق لسانه باللغة الفرنسية التى
لم يلبث أن أتقنها ، وساعده هذا على كتابة أهم أعماله بهذه اللغة التى
كانت ، إلى جانب اللاتينية ، لغة العلم والعلماء .

وسافر ليمنتز فى شهر يناير سنة ١٦٧٣ فى بعثة أرسلها أمير ماينس إلى
لندن ، وكانت إذ ذاك مركزاً هاماً للبحوث الرياضية والعلمية . وقد اغتنم
فرصة إقامته فى العاصمة الإنجليزية فكتب رسالة إلى هوبز الذى كان معجباً
بفلسفته الطبيعية . ولكنه لم يلق رداً عليها ، فأتصل بأعضاء الجمعية الملكية ،
وتوثقت أواصر المودة الروحية والعلمية بينه وبين العالم الكيماوى الشهير
روبرت بويل : غير أن إقامته فى لندن لم تدم طويلاً ، فلم يلبث أن غادرها
فى شهر مارس من نفس السنة عائداً إلى باريس على أثر الأبناء التى بلغته
عن وفاة أمير ماينس . وأذن له الأمير الجديدة فى الاحتفاظ بقلب مستشاره
القانونى ، ولكنه حرمه راتبه وجرده من بعثته الدبلوماسية ! ومع ذلك
فقد تمكن من مد فترة إقامته فى باريس ثلاث سنوات أخرى ، قضاها
مقترفاً للدراسات العلمية ، عاكفاً على البحث والإطلاع وتبادل الأفكار
مع العلماء فى عاصمة النور ، وكسب عيشه من الاستشارات القانونية (إذ
كان خبيراً فى شئون الطلاق !) والإشراف على تربية ابن بوبنبرج المستشار
السابق الذكر .

كانت أهم كتاباته وبحوثه فى تلك الفترة فى الرياضة ه فتمعرف إلى

أعمال باسكال وطور الآلة الحاسبة» وفتح له هيجهز باب الدراسات الرياضية العالية التي سرعان ما تفوق فيها على أستاذه ! وكان أعظم ما أدت إليه هو اكتشافه الحساب اللامتناهي في الصغر (القفاضل) الذي أتمه سنة ١٦٧٦ ، وكان نيوتن قد سبقه إليه سنة (١٦٦٥) دون أن يعلم . وقد بين البحث بعد ذلك أنهم اتوصلا إليه بطرق مختلفة ، وفي استقلال تام عن بعض البعض ، وإن كان هذا لم يمنع من نشوب خلافات مؤسفة حول أسبقية أحدهما الآخر .

وغادر باريس في سنة ١٦٧٦ عائداً إلى بلاده ، بعد زيارة قصيرة للندن ولاهاي ، حيث لقي اسبينوزا واسقمرت المناقشات الفلسفية بينهما عدة أيام . وقد ظلت هذه الزيارة مثاراً للجدل . كما أحاط الغموض بعلاقة الفيلسوفين . ولكن يبدو أن لينتقز لم يقتنع بأراء اسبينوزا ، وعارض نظريته عن الله ونقده للأديان ، وأن لم يكن هناك شك في أنه سعى للاطلاع على مخطوطاته التي جاهد الفيلسوف الهولندي المنظوى على نفسه لحجبها عنه ! ويظهر أن لينتقز قد إنجبه إلى اسبينوزا والأمل يداعبه في أن يجد لديه الحل الذي ينفذه من أخطاء ديكرارت ! فلما لم يجد هذا الحل يئس منه وسخط عليه ! ولكنه لم يخل مع ذلك من العائثر به إذ أقنعه الفرائج التي توصل إليها سبينوزا بأن التفسير الميكانيكي للعالم تفسير غير كاف ، كما تأثر بغير شك بفكرته عن النزوع Conatus التي أخذت شكلاً آخر لديه ، ولعله أن يكون كذلك قد تأثر قليلاً أو كثيراً بفكرته عن الجوهر الكلبي الذي أصبح لديه قوة ديناميكية فردية متميزة بعد أن أدار وجهه ناحية أفلاطون وأرسطو والمشائين ! .

مهما يكن من شيء فقد مات اسبينوزا بعد ذلك بشهور قليلة . وكتب
ليبنتز رسالة إلى القس جالوا يقول فيها هذه العبارة المعجبية « مات اسبينوزا
في هذا الشتاء ، إن له ميثافيزيقا غريبة ، مليئة بالمناقضات .. » .

وصل ليبنتز إلى هانوفر في شهر ديسمبر سنة ١٦٧٦ . وقبل وظيفة
مستشار في بلاط الدوق يوهان فربدريش وأمين مكتبته . وأظهر الدوق
عطفه الشديد على ليبنتز وتفهمه لمشروعاته السياسية والدينية ومنجزاته
العلمية . وبقيت العلاقة بينهما أقرب ما تكون إلى العلاقة بين الأصدقاء حتى
مات الدوق في سنة ١٦٧٩ فأحس ليبنتز بخسارته الفادحة ، التي زاد من
وقعها على نفسه أن خلفاءه لم يفهموه أو يقدروه . فقد خلف الدوق شقيقه
أرنست أوجست ، ثم جاء بعده ابنه جورج لودفيج ، ولم يكن لهما نصيب
من ذكاء العقل أو رقة القلب ، ومع ذلك فقد شاءت العناية الإلهية أن
تعزى الفيلسوف الوحيد عن خسارته بالقرب من سيدة مثقفة نبيلة لم تبخل
عليه هي ولا ابنتها عودتها ورعايتها .

وكانت هذه السيدة هي الدوقة صوفي ، زوجة الدوق أرنست أوجست ،
وأما ابنتها في صوفي شارلوت التي صارت بعد ذلك ملكة بروسيا ، واتصلت
الصداقة العقلية الخالصة بينهما . فألهمته الكثير من أفكاره الأصيلة ، ومدت
إلى قلبه الوحيد أشعة دافئة أوجت إليه ببعض مؤلفاته الفلسفية ١ .

قضى ليبنتز في بلاط هانوفر أربعين سنة حافلة بالنشاط السياسي
والدبلوماسي الذي أتاح له فرصة السفر في رحلات طويلة . وقد ساقته هذه
الرحلات بين سنتي ١٦٨٧ — ١٦٩٠ إلى نابولي من طريق فيينا وروما ،
والتقى في فيينا بالإمبراطور ليوبولد الأول ، وتناقش في روما مع رجال

العلم والكنيسة ، كما تحاور مع بعض اللاهوتيين الجزويت عن بمقتهم إلى الصين وعن مظامة الحضارة الصينية . وعرضت عليه وظيفة أمين مكتبة الفاتيكان . وكان من الممكن أن يساعده هذا العرض المفرد على الوصول لمنصب الكاردينال ، لولا أنه رفض أن يتحول إلى المذهب الكاثوليكي .

هكذا تشقت حياة ليبنتز بين واجباته ومهام منصبه المعقدة التي وزعت جهوده بين المكتبة وكتابة التاريخ والتوفيق بين الكنيسة الكاثوليكية والبروتستانتية وتأسيس الأكاديميات وإصدار الفتاوى القانونية ! ومع ذلك فقد وجد شيئاً من الفراغ الذي مكّنه من العكوف على بناء مذهبه الفلسفي . فكتب في سنة ١٦٨٦ « المقال في الميتافيزيقا »^(١) وهو أول تلخيص يحمل فيه أهم أفكاره الفلسفية والدينية كفكرته عن الجوهر البسيط والاتساق المقدر ، وقدمه للعالم اللاهوتي أرنو الذي ظل يرأسه أربع سنوات . أما أول عرض منهجي لمذهبه فقد نشره بعد ذلك بتسع سنوات (١٦٩٥) في مالايزيد عن ثلاث عشرة صفحة في مجلة العلماء^(٢) التي كانت تصدر في باريس تحت عنوان « المذهب الجديد عن الطبيعة والاتصال بين الجواهر »^(٣) .

وتمكن ليبنتز في سنة ١٧٠٤ من إكمال « المقالات الجديدة عن العقل البشري »^(٤) التي ناقش فيها آراء جون لوك عن نظرية المعرفة في

(1) Discours de Métaphysique .

(2) Journal de Scavans .

(3) Système nouveau de la nature et de la Communication des Substances .

(4) Nouvesux essais sur l'entendement humain .

كتابه « مقال عن العقل الإنسانى (١٦٩٠) » مناقشة واسعة . ثم شاء الموت أن يعاجل لوك قبل الانتهاء من هذه المقالات بقليل ، فأحجم ليبنتز عن نشرها ولم تظهر إلا بعد وفاته بخمسين سنة (سنة ١٧٦٥) .

ويبدو أنه تردد فى نشر رسالته الشهيرة عن المدل الالهى أو التئوديسيه ، حتى ألحت عليه صوفى شارلوت فى نشرها (وكانت قد تزوجت من فردريك الأول وأصبحت مملكة على بروسيا) وظهر الكتاب سنة ١٧١٠ ، وسرعان ما ذاع ونشر ذكره وأثره بين الناس . وكان عنوانه الفرعى وحده كافيا للدلالة على موضوعه : طبيعة الله (أو خيريته) ، وحرية الإنسان ، وأصل الشر^(١) ، كما كان اردوده على الانتقادات التى وجهها إليه الفيلسوف الفرنسى بيير بايل فى قاموسه التاريخى والنقدى دور فى هذا الأثر الكبير .

واستطاع ليبنتز قبل موته بسنتين أن يضم رسالتين صغيرتين ، تلخص فيهما فلسفته وصاغها فى عبارات دقيقة محكمة . كانت أولاهما هى المبادئ العقلية للطبيعة والفضل الالهى^(٢) ، أما الثانية فقد تركها بغير عنوان ، ثم عرفت بعد ذلك باسم المونادولوجيا^(٣) . وأصبحت أشهر أعماله وأكثرها دلالة على مذهبه . وقد أراد لها أن تكون مدخلا مبسطا لفلسفته ، وأهداها (هى أو المبادئ فى رأى بعض الشراح) للأمرير يوجين الذى تعرف به فى فيينا وكسب مودته .

كان ليبنتز من هواة كتابة الرسائل . وتضم قاعة مراسلاته أكثر

(1) Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, la liberté de L'homme et l'origine du Mal (1710).

(2) Principes de la nature et de la Grace fondé en raison.

(3) Monadologie .

من ستمائة إسم ! وقد ضمنها عدداً كبيراً من آرائه في السياسة والدين والفلسفة ، وبث فيها كثيراً من هموم العالم الوحيد الذي يستضيء الناس بنور عقله ، ويضنون عليه بشعاع يدفء قلبه . ولعلها كانت أنسب وسيلة للتعبير عن أفكاره العميقة وخواطره ولحائته الأصيلة التي حرره التشقت والترحال فرصة تقييد طيورها الشاردة في قفص الكتب المنهجية المدسقة ! ولم يقسن بعد للباحثين أن ينشروا كل هذه الرسائل المبعثرة المكتوبة بخط رديء تصعب قراءته وإلا شك أنها جزء لا يتجزء من حياته وشخصيته ونشاطه العقلي المتدفق .

مات لينتقز في هانوفر في الرابع عشر من نوفمبر سنة ١٧١٦ بعد أن بلغ السبعين . مرض قبل موته بالنفوس ، وامتلات نفسه مرارة من جحود الأصدقاء والمعارف والزملاء ، وبقيت معظم أعماله الفلسفية والعلمية شذرات ناقصة ، واخفقت أغلب مشروعاته السياسية والدينية . وكان أمير هانوفر — اعتلى عرش إنجلترا قبل وفاة لينتقز بسنتين وسمى نفسه جورج الأول — قد تخلى قبل ذلك عنه . وكانت صديقه وراعية النعيمات — الأميرة صوفي أم هذا الملك وشقيقة الملكة صوفي شارلوت — قد اختفها من مسرح حياته التي لم تعد تحتمل بعدهما . وفكر في أيامه الأخيرة أن يغادر هانوفر ، ولكن صحته كانت قد تحطمت . وعندما مات لم تمش في جنازته أحد من رجال الدين الذين اتهموه قبل ذلك بمقاطعة الكنيسة وابقوه « المؤمنين بلا شيء » ، ولامن رجال البلاط الذي وهبه أربعين سنة من عمره . وتجاهلت الجمعية الملكية البريطانية نبأ وفاته ، وأهملته أكاديمية برلين التي أسسها وكان أول رئيس لها . لم يشيعة إلى قبره سوى تابعه وسكرتيره الأمين اكهارت . وسار نعشه ، كما قال أحد شهود العيان — كأنه

نمش لص أو قاطع طريق ، وكأنه لم يكن زينة بلده . ولولا الخطبة البليغة
التي نعاها بها فونتينيل -- ابن أخ الشاعر المسرحي كورنى - بعد موته
بسنة كاملة أمام أكاديمية العلوم فى باريس لأصابنا اليأس المطبق من
قسوة الإنسان .

ولكن أعماله بقيت على الرغم من سوء الحظ الذى صادف فى أواخر
حياته . وستضمن له المجد والخلود ، إن كان فى هذا العالم الشقى المظلم الذى
أسرف فى حسن الظن به شيء اسمه الخلود ! .

ثانيا - فلسفة ليبنتز

العالم كل متجانس :

ترجع فكرة « الجوهر » إلى أرسطو الذى ندين له بعدد ضخم من أفكارنا ومصطلحاتنا الفلسفية . والجوهر عنده هو الماهية التى يقوم عليها وجود كائن فردى معين . هذه الماهية تظل ثابتة وإن تغيرت كل الخصائص الخارجية التى تميز هذا الكائن من حجمه وكيفيات وعلاقات . . . الخ — وقد دارت مناقشات عديدة حول فكرة الجوهر الأرسطية فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، ووقف منها الفلاسفة بين مؤيد ومعارض . أصر التحريبيون على رفضها وحاولوا أن يلغوها من الفلسفة إلقاء (فهم يوم مثلا يقول إنها وهم ، وأن الجوهر ليس إلا (مجموع صفاته) . ودافع عنها المدرسيون لأنها كانت تمثل نقطة أساسية فى مذهبهم الفلسفى . وعارضها العقليون مثل ديكارت واسبينوزا . ولكنهم تمثلوها فى صورة أخرى معدلة (فبينما يقول ديكارت بجوهرين مخلوقين هما الفكر والامتداد ، إلى جانب الجوهر المطلق أو الله ، يقول اسبينوزا بجوهر واحد لا متناه يمكن أن نسميه الله أو الطبيعة) .

وقد احتفظ ليبنتز بفكرة الجوهر ، بل جعل منها محور فلسفته ، وجمع فيها بين عناصر قديمة من التراث الفلاسفى إلى جانب أفكاره الخاصة ، بحيث انتهى بها إلى تصور أصيل وجديد ، واختار لها كذلك اصطلاحا جديداً هو « اللوادة » لم يستخدمه إلا منذ سنة ١٦٩٧ .

ويبدأ ليبنتز بالأجسام الطبيعية . فهذه الأجسام تقبل القسمة ، وهى

لهذا مركبة ، أدهى على حد تعبيره الذى لم يوفق فيه « جواهر مركبة » .
ولما كانت هناك جواهر مركبة فلا بد فى رأيه أن تكون هناك جواهر
بسيطة . هذه الجواهر البسيطة هى التى يسميها المونادات ، وهى « الذرات
الحقيقية التى تتكون منها الطبيعة » .

ولكن وصف المونادات بأنها ذرات لا يخلو من إساءة الفهم ، لأنها
شئ مختلف عما نعرفه اليوم عن الذرات ، ذلك أن ليمنتز لا يقصد منها أن
تكون هى العناصر الطبيعية النهائية التى تفعل اليها المادة ، ومن ثم فليست
هى الذرات ولا الجسيمات أو الجزئيات الأولية التى تتكون منها الذرة .
بل إنه ان يتردد فى وصف الذرات والجزئيات التى تتكلم عنها الفزياء
الحديثة بأنها « جواهر مركبة » ، لأن كل الأجسام فى نظره تقبل القسمة
مهما كانت صغيرة ، وعملية القسمة هذه يمكن أن تمضى إلى ما لا نهاية .
ولن تؤدى مناهج الفزياء الحديثة إلى اكتشاف المونادة التى يقصدها ،
لأن المونادة لا يمكن تصورها إلا عن طريق الفكر . ولهذا فهى كما يدل
اسمها بسيطة ، ومعنى هذا فى رأيه أنها لا تقبل القسمة ، وليست مادية
ولا شكل لها ، وهى كذلك لا تتكون ولا تقضى . ومثل هذا الجوهر
لا يمكن أن يكون موضوعا من موضوعات العلم الطبيعى الحديث .

وإذا كانت مناهج العلم عاجزة عن الوصول إلى فكرة المونادة ،
فهل يمكن أن تطبق عليها مناهج الرياضيات ؟ يحتمل أن تكون بحوث ليمنتز
عن الكميات المتناهية فى الصفر داخل حساب اللامتناهية الذى اكتشفه قد
أثرت على آرائه الميتافيزيقية . ولكن لا ينبغي أن نبغى فى تقدير هذا الأثر
فالحقيقة أن المونادات ليست كميات متناهية فى الصفر ، بل ليست كميات
على الإطلاق . وفكرة المونادة ليست فكرة رياضية ، لأن ليمنتز يعترض

صراحة على وصف المونادات بأنها نقط رياضية . لقد درس الفلاسفة الفيثاغورية بغير شك ، ولكنه لم يذهب إلى ما ذهب إليه فيثاغورس وأتباعه من تفسير ماهية الواقع تفسيراً رياضياً . فالحقائق الرياضية في رأيه تنفقر إلى كل الخصائص الدينامية . إنها أفكار وليست قوى أو طاقات . والمونادات في حقيقة مراكز حية للقوة أو الطاقة . وقد عبر عن هذه الفكرة الأساسية في تعريفه المشهور للجوهر ، وهو الذى نطالعه في أول عبارة استعمل بها كتابه مبادئ الطبيعة والفضل الالهى : « إن الجوهر كائن قادر على الفعل » .

المونادات إذاً مبادئ دينامية تدخل في الأجسام الواقعية (أو التجريبية) كما تنتج عنها هذه الأجسام . ويعتقد ليمبنتز أن فكرة المونادة تقدم لنا المفتاح الذى نفسر به وضع النباتات والحيوانات والكائنات البشرية ومكانها من العالم الجسمى فى مجموعه . ففي كل كائن حتى فرد توجد مونادة رئيسية تتحكم فى سائر المونادات التى يتألف منها . ويطلق ليمبنتز على هذه المونادة الرئيسية اسماً استعاره من المصطلح الأرسطى وهو « الانتيليخيا » . فالمونادات « انتيليخيات » . ولكل نبات « انتيليخيا » . والانتيليخيا الموجودة فى الحيوان تسمى « النفس » ، والتى توجد فى الإنسان تدعى « العقل » .

وواضح أن فلسفة ليمبنتز عن المونادات تحتفظ بالفكرة القديمة من تسلسل الكون أو تدرجه إلى طبقات يرتفع بعضها فوق بعض . فمونادات الأجسام تحتل أدنى طبقة ، تملوها المونادات التى تتحكم فى النباتات ، ثم تأتى مونادات الحيوانات التى ترتفع فوقها ، إلى أن نبلغ المونادات التى تتحكم فى الكائنات البشرية وتتجاوز سائر الطبقات . ثم نجد أرواحاً أسى من

الأرواح البشرية تقوسط بين الانسان والله ، وأخيراً نجد المونادة المركزية « الماطقة » السكاملة التي تعلو فوق سلسلة المونادات الفانية ، ألا وهي الله .
ولكن هذه المستويات المتعددة ليست مناطق مختلفة معزولة لأن العالم لا يتكون من أجزاء منفصلة ، وإنما يتصل فيه كل شيء بكل شيء ، وهذا الاتصال يقوم على أن كل ما هو موجود إنما هو مونادة أو كائن فرد مستقل . والواقع كله طابع الانتماء لشيء أو صفة الروح . وفكرة الاتصال والتربط بين كل الموجودات تهدم كل محاولة يراد بها تفهيم الواقع إلى عناصر متنافرة . وتاريخ الفكر البشرى ملئ بمثل هذه المحاولات .
ولا شك أن الهوية الحقيقية التي حفرها ديكارت بين « الجوهر المفكر » و « الجوهر الممتد » كانت بمثابة انذار خطير لم يسقط ليبنتز أن يعجابه .
ولكن لا شك أيضاً أن ليبنتز عندما أكد الترابط بين جميع الموجودات قد عرض نفسه ومذهبه لخطر آخر ، ألا وهو اغفال الحدود الفاصلة بين مناطق الوجود المتميزة أو طمسها . وهذه نتيجة تنقضي إليها كل الفلسفات الواحدة التي تعجز عن تفسير الواقع المتنوع نظراً لأنها تقع فريسة لإغراء الوحدة التي تنطوي عليها .

وتعتبر فلسفة ليبنتز عن فكرة الاتصال المستمر بين جميع الموجودات عن طريق تطبيق فكرة المونادة اللامادية على كل شيء . ولكن الانصاف يقتضينا القول بأنه يطبق هذه الفكرة بصورة لا تخلو من العمق والاصالة . فهو يقول في الفقرة ٥٦ من المونادولوجيا : « هذا الترابط أو هذا القلاؤم بين جميع المخلوقات وبين كل منها على حدة ، ثم بين كل واحد منها والجميع يقرتب عليه أن يحتمل كل جوهر بسيط على علاقات تعبر عن مجموع الجواهر الأخرى ، وأن يكون تبعاً لذلك مرآة حية دائمة للعالم »

(المونادولوجيا ٥٦) ولكن بينما تمكس المرآة جزءاً معيناً من الواقع فبحسب، فإن كل مونادة فردية، تمكس الواقع في مجموعه .

فكرة ساحره بغير شك ، ولسكنها تحير القارىء وتدفعه إلى السؤال عن طبيعة ذلك الانعكاس ولا بد أن نتذكر ما قلناه من أن المونادات غير مادية ، أى انها شئ عقلى أو فسكرى خالص . وهذا يفسر لنا أن ما هو فى الخارج ، يمكن أن يتمثل داخل المونادة . وهذا هو الذى جعل لايبنتز يصف هذه التمثيلات بأنها « إدراكات » . وليس من الضروري أن تشعر المونادة الفردية بهذه الإدراكات . فالمونادات العليا - كنفوس الحيوانات والعقل الإنسانى بوجه خاص - هى التى تشعر بها شعوراً واعياً . بل ان هذه المونادات العليا لا تشعر إلا بجزء من هذه الادراكات .

وهكذا يوفق لايبنتز بين المبدأ الأساسى الذى يقول ان كل مونادة مرآة تمكس السكون بأكمله وبين التجربة المباشرة التى تقول بأن عقلنا لا يعى سوى جزء بسيط من العالم . وتصورات المونادات أو إدراكاتها ليست صوراً دائمة باقية ، وإنما هى جزء من عملية دينامية يتم فيها الانتقال بصفة مستمرة من ادراك إلى ادراك آخر . والفعل الذى بسبب هذا الانتقال المستمر هو « النزوع » . وبهذا يكون الإدراك والنزوع مظهرين للحياة التى تتميز بها المونادة .

* * *

وتفكير لايبنتز يميل إلى الغاليف والتركيب والتوفيق بين الآراء والمذاهب والأفكار المتعارضة . ولكن يبدو انه لا ينجح دائماً فى ذلك ، فهو إذا كان يقول بقرابط جميع المونادات واتصالها ببعضها البعض ، فهو يقول من ناحية أخرى ان كل مونادة على حدة ذات كيان فردى مستقل

بنفسه تمام الاستقلال . وقد قيل بحق إن ليمتقز هو أعظم من قال بفكرة
التفرد . صحيح انه لم يكن أول الفائلين بها ، إذ أن المشكلة موجودة في
الفكر الغربي منذ عهد أفلاطون . ولكن الحق أنه حاول أن يجيب عليها
إجابة جديدة وأصيلة . فهو يرى أن مبدأ التفرد موجود في مبدأ الترابط
بين جميع الونادات أو بالأحرى في نفس الحقيقة التي يقوم عليها هذا المبدأ
الأخير ، أى في انمكاس الكون كله عن طريق الإدراك . فكل مونادة
تتميز عن الأخرى حسب درجة إدراكها ومدى هذا الإدراك من الوضوح
والتميز ، أو الغموض والاختلاط . وثمة تدرج مستمر يبدأ من الادراكات
المظلمة الغامضة التي لا يصاحبها الشعور ، إلى الادراكات الواضحة المتميزة
التي يمثّلها العقل الإنساني . ولا تتفاوت الإدراكات من حيث الدرجة
فحسب ، بل إن لكل مونادة منظوراً خاصاً ينعكس العالم كله من خلاله .
« وكما أن مدينة واحدة بعينها ، إذا تأملها المرء من جوانب مختلفة ، تبدو
في كل مرة على صورة مختلفة تمام الاختلاف ، وكان لها منظورات متعددة ،
كذلك توجد أيضاً — بسبب الكثرة اللانهائية للجواهر البسيطة — عوالم
عديدة مختلفة ليست في الواقع إلا منظورات لعالم واحد وفقاً لوجهات النظر
المختلفة لكل مونادة على حدة » — (المونادولوجيا ٥٧) وهذه في الحقيقة
فكرة بالغة الخصوبة . إنها توفق كما قلت بين المبدأين ، وتنسق بين تفرد
كل وجهة نظر للعالم وبين وحدة العالم المنظور إليه . هذه بالإضافة إلى أن
تفرد كل مونادة على حدة يتسق مع الترابط المتصل بين الونادات . أى
أن تفرد الفرد متصل بترابط الكل .

ويؤكد ليمتقز فكرة التفرد بفكرة أخرى . فهو يرى أن الونادة
ليست فريدة وحسب ، وإنما هي كذلك منزلة تماماً عن سائر الونادات ،

ومحكوم عليها بالعزلة بحكم ماهيتها . وهو يذهب إلى استحالة التفاعل المباشر بين المونادات الفردية — فليست هناك موناة تؤثر على الأخرى ، والموناة عندما تحصل على ادراكاتها أو تنتقل من ادراك إلى آخر ، إنما تفعل هذا من داخلها فحسب . وقد وضع هذه الفكرة بقوله المشهور : « ليس للمونادات نوافذ يمكن من خلالها أن ينفذ إليها شيء أو يخرج منها » (المونولوجيا ٧) .

وإذا فكل موناة تعتمد على نفسها في تكوين الصورة التي لديها عن العالم . ولكن كيف نعرف أن هذه الصورة تتفق مع واقع العالم ؟ وإذا تغير العالم فكيف نعرف أن صورته قد تغيرت كذلك بما يتفق معه ؟ وكيف نبين أن كل موناة في العالم متعلقة بكل المونادات ، وأن كل تغير يلحق بإحدى المونادات ينعكس في كل موناة أخرى على نحو واضح أو غامض ؟

يلجأ ليبنتز إلى فكرة الله للاجابة على هذه الأسئلة العسيرة . لقد خلق الله جميع المونادات المتناهية أو الفانية ، وقد خلقها بحيث لو تمت ادراكاتها وفقا لقوانين الداخلية الكامنة فيها ، لعكست هذه الادراكات ادراكات المونادات الأخرى ومن ثم العالم كله . وهذا هو ما عبر عنه بمبدأ المشهور عن « التناسق المقدر » أو « التجانس المدبر » . فقد حرص الله عند خلق المونادات على تحقيق التجانس بينها جميعا .

وقد استعار ليبنتز تشبيها طريفا سبقه إليه غيره عندما صور الله في صورة صانع الساعات الذي أنشأ عدة ساعات تدور في وقت واحد بغير أن تؤثر إحداها على الأخرى ..

كيف اهتدى ليبنتز إلى هذه الفكرة العجيبة ؟ لابد أن نبحث عن

جذورها في مذهبه نفسه ، وسنجدها في فكرته عن المونادة كما نجدها في فكرته من العلمية . ان المونادة بسيطة ، ومعنى هذا انها غير مادية . والعلمية عند ليبنتز علمية آلية لا يمكن أن توجد إلا في عالم من الأجسام . وبترتب على هذا في نظره استحالة تصور علاقة علمية بين جواهر لا مادية .

وهذه الفكرة شأنها شأن أفكار كثيرة غيرها توضح أن ليبنتز هو ابن عصره الخالص ، الذي لم يستطع أن يتحرر من التصور العلي الذي قيده الآلية في أغلالها الثقيلة .

ولعل ليبنتز بعض العذر في هذا ، فقد اهتم بالفسير الآلي الذي كان من أهم الكشوف العلمية في عصره ، وان لم يسلم به مع ذلك تسليما أعمى . فهو يقبل فكرة الآلية من ناحية ، ولأى يريد من ناحية أخرى أن يفرط في فكرة الغائية . ولهذا نجده يحاول التوفيق بينهما ، كما حاول التوفيق بين كثير من الأفكار والآراء المتعارضة . ان كلا الرأيين يفسر أحداث العالم من وجهة نظر مختلفة ، فهذه الأحداث من وجهة النظر الغائية تحدم غرضا معيناً ، وهى تتم من وجهة النظر الآلية لأن الأجسام المادية التى تقوم عليها تخضع لبعضها على أساس القوانين الآلية التى لا تتغير . وهو يحاول أن يوفق بين وجهتى النظر كما قلنا بغير أن يحدد لكل منهما مجالاً يختص به ولا يعتمداه . فيسلم بالفكرة الآلية التى تذهب إلى أن كل العمليات الفيزيائية بما فى ذلك العمليات البيولوجية ، يمكن تفسيرها تفسيراً آلياً . ولكنه يحد من هذه الفكرة فيبين أن جميع الأحداث الفيزيائية يمكن تفسيرها كذلك تفسيراً غائياً .

وهو يوضح هذا عن طريق التمييز بين « مملكتين » مملكة الجواهر المركبة أى الأجسام ، ومملكة الجواهر البسيطة أى المونادات . والعلمية (٣ م — المونودولوجيا)

الآلية تحكم مملكة الأجسام ، أما مملكة المونادات فتحكمها الغائية وهاتان المملكتان ليسهما مستقلتين عن بعضهما البعض ، ولا توجدان جنباً إلى جنب ، بل يكونان وحدة واحدة ، وإحداهما هي الصورة التي تظهر بها الأخرى . وهكذا فإن فكرة اتساق العالم التي تحدثنا عنها في سياق الكلام عن « الاتساق المقدر » لا تتأثر عندما نتحدث عن عالمين أو مملكتين للعلية والغائية . يعبر عن هذا قوله : « ومملكتنا الملل الفاعلة والغائية متجانستان » (المونادولوجيا ٧٩) .

هكذا توفق نظرية المونادات بين العلية والغائية . وهناك سبب فلسفي آخر جعله يتمسك بفكرة الغاية وهو تأكيد أن قوانين الآلية تقوم في الحقيقة على قوانين الغائية وتعتمد عليها . وتفسير هذا أن القوانين الآلية بطبيعتها قوانين عرضية حادثة ، أي يمكن أن تكون غير ما هي عليه في الواقع . إذ يمكن من الناحية المنطقية البحتة أن نتصور وجود عوالم أخرى تحكمها قوانين طبيعية أخرى مختلفة عن القوانين التي تحكم عالمنا . أما أن هناك قوانين معينة تحكم عالمنا فلا يمكن أن نقره إلا إذا سلمنا بحرية المبدأ الذي يقوم عليه العالم ، أي إلا إذا سلمنا بحرية الله التي تتجه إلى هدف أو غاية شأنها في هذا شأن كل حرية أخرى .

ومن هذا كله نرى أن القوانين الآلية للحركة تشير إلى أساس غائي تسند إليه ، وأن فكرة الغائية فكرة أساسية في فلسفة ليبنتز الطبيعية وبغيرها لا يمكن تصور هذه الفلسفة .

(ب) الإنسان موناة عاقلة

كل ما قيل عن الموناة بوجه عام يمكن أن يقال أيضاً عن العقل الإنسانى . فهو بسيط لا يقبل القسمة ، وهو غير مادى ، لا يتسكون ولا يفسد بالموت . أنه مبدأ النشاط الثنائى ، مرآة العالم كله . والذى يميز موناة العقل الإنسانى عن سائر الموناات هو طبيعة إدراكاتها . وهناك جزء من هذه الإدراكات يدخل فى شعورنا ، ويطلق ليبنتز على هذا الشعور أو هذه المعرفة التى تحصل لنا من إدراكاتنا لاسم « الوعى » Apperception أضف إلى هذا أن إدراكاتنا الواعية تختلف فى درجة عمقها ووضوحها وتميزها عن الإدراكات التى تقم للنفس الحيوانية . والعقل الإنسانى موناة عليا تتحكم فى الموناات السفلى التى تكون الجسم البشرى ، شأنها فى هذا شأن النفس فى الحيوان ، ومبدأ الحياة فى النباتات ، ومبادئ الحياة التى تسيطر على الأجزاء العضوية المختلفة فى السكائنات الحية . ويفترض ليبنتز فى كل كائن حى هدداً لانهاية له من مبادئ الحياة المرتبة ترتيباً متسلسلاً ، أى من مبادئ تتحكم فى مبادئ أخرى أدنى منها كما تحكمها فى نفس الوقت مبادئ فوقها .

العقل إذا هو المبدأ الأعلى لحياة الإنسان ، وكثيراً ما قارن الباحثون بين ليبنتز وأفلاطون حول هذه النقطة التى تتصل بالنفس العاقلة . ولكنهم نسوا فى أغلب الأحيان أن فلسفة ليبنتز عن الإنسان فلسفة غير أفلاطونية بالمرّة . فالمعروف أن أفلاطون يعد النفس مستقلة عن البدن الذى حلت فيه ، وهى تقضى فيه زمناً ينتهى بانتهاء الأجل فتحرر منه وتنفصل عنه . فالبدن

هو سجن النفس ، أو هو قبرها على حد تعبيره المشهور في محاوره فايدون (سوماسيا) . ولكن ليمتقز ينظر للعلاقة بين النفس والجسم نظرة مختلفة كل الاختلاف فوجود العقل الانسانى في رأيه يعتمد بالضرورة على وجود الجسد . وهو إن وجد فلا بد أن يكون مواندة رئيسية متحركة في مجموعة من المواندات الدنيا ، أعنى في جسد عضوى ، ويستحيل عليه أن يكون غير ذلك ولهذا نجده يصف رأى أفلاطون في وجود منفصل للنفوس عن الأجساد بأنه « دعوى مدرسية » (المواندولوجيا ١٤) وواضح أن نظرة ليمتقز هذه إلى العلاقة بين النفس والجسد — وهى تختلف كما رأينا كل الأختلاف عن نظرة أفلاطون — هى النتيجة الضرورية المترتبة على مذهبه المية فيزيقى . فإذا كانت المادة عند أفلاطون شيئا غريبا على العقل ، بل شيئا معاديا له ، فإن المادة عند ليمتقز هى المظهر الذى تقبلى فيه المواندات اللامادية ومعنى هذا أن المادة متعلقة بالعقل تعلقا أساسيا ، بل أنها العرشك أن تكون ذات طبيعة عقلية . ومعناه أيضا أن ليمتقز يشترك مع غيره من المثاربين على الفطرة اليونانية التى تنقص من شأن المادة وتقل من قيمة الأشياء المادية . صحيح أن الصراع بين أنصار المادة وأنصار الروح لم ينته بعد ، وأن الحرب بينهما لم تحسم حتى اليوم ولا نظن أنها ستحسم بشكل نهائى — إذ يبدو أنه ليس من السهل أن نعطى العالم المادى المحسوس حقه بغير أن نبالغ بغير حق في شأن الجانب السكى من الواقع على حساب الجانب السكى . وهذا هو الذى حاوله ليمتقز وترك أثره على فلسفته الانسانية . لقد فسر المادة من خلال المبادئ اللامادية السكمنة فيها وأتاح له هذا التفسير أن يصور العلاقة بين النفس والجسم أو بين العقل والمادة في صورة الحاكم والمحكوم لافى صورة السجنان والمسجون ! .

كلنا يعرف حكاية اليراهين التي ساقها أفلاطون لاثبات خلود النفس .
لقد أجهد نفسه في صياغةها ووفق في بعضها وخافه التوفيق في بعضها الآخر ،
ولكنها جميعا لم تسلم من النقد . أما لايبتز فهو يرى أن الخلود لا يحتاج
إلى يرايين معقدة ولا بسيطة . إنه من ترتب على مفهوم المونادة ، المونادات
كما علمنا لا تقبل القسمة ، وهي لهذا خالدة . ولا شك أن هذا يسرى على
مونادة العقل وقد يسأل سائل : كيف يوفق لايبتز بين مبدأ خلود العقل
(أو الروح) ومبدأ الارتباط الضروري الدائم بين العقل والجسد ؟

ينفي لايبتز أن يكون الترابط بين الجسد والنفس من النوع السكوني
(أو الاستاتيكي) لأنه في الحقيقة يعبر عن علاقة حية إلى أبعد حد . فكل
الأجسام في حالة تغير وتحول دائمين ، وحتى الأجسام العضوية تفقد باستمرار
بعض الأجزاء وتكتسب أجزاء غيرها . وما نسميه « الموت » لا يعدو أن
يكون حالة خاصة من أحوال التغير الدائم والصيرورة المتجددة . والنفس
تفقد جزءا من المونادات التي تتحكم فيها ، ولكنها تحتفظ بأجزاء أو
تكتسب أجزاء أخرى . ولهذا فليس هناك موت بالمعنى الدقيق
لهذه الكلمة .

وهذا هو ما يعبر عنه لايبتز في المونادولوجيا (٧٢ — ٧٣) بقوله :
« وهكذا فإن النفس لا تغير جسمها إلا ببطء وبالتدريج ، بحيث لا تجرد
أبدا من جميع أعضائها دفعة واحدة ، وكثيرا ما يتم التحول بين الحيوانات
ولكن تمص الأرواح أو تناسخها لا وجود له على الإطلاق : كذلك
لا توجد نفوس قائمة بنفسها أو مستقلة تمام الاستقلال (عن الأجسام)
ولا أرواح بغير أجسام . إن الله وحده منفرد عن الجسمية كل التنزيه . ولهذا
السبب لا يوجد أبدا تولد كامل ولا موت كامل بالمعنى الدقيق ، أي

بمعنى انفصال النفس عن الجسد . وما نسميه بالقوالد إنما هو نوع من التطور والنمو ، أما ما نسميه بالموت فهو انكماش وتناقص » .

وهكذا يحاول ليبنتز أن يقلم مخالب الموت ويجعل منه حالة خاصة من العمليات البيولوجية العادية . ولا شك أن هذا شيء يستثير سخطنا ودهشتنا . فالموت يحيط بنا في كل لحظة ، وليس مجرد ضيف ثقيل نلقاه في نهاية الطريق . انه مأساة تخيم على وجودنا كله ، ولولا تحديه الدائم ما كان فن ولا أدب ولا فلسفة . هو الصخرة الخالدة التي تدمى أجسادنا وأرواحنا على مر العصور . من قلل من خطره أو أخذه مأخذاً حينما حرم نفسه أعمق ينابيع التأمل الفلسفي ، ومن واجهه بالسكبات الفخمة والبطولات الطنانة أضاع سره العظيم الخفي ، (فالفلسفة تأمل دائم للموت كما يقول أفلاطون) وكلام ليبنتز عن الموت يوحى بأنه لم يفهم شيئاً عن هذا الجانب المظلم من وجود الإنسان وقدره . ولعله أيضاً أن يحملنا على مواجهة تفاؤله العقلي بالابتسام الرير ، بدلاً من أن يشجعنا على الفرح والبهجة بالحياة في أفضل عالم ممكن ! » .

إذا كانت العلاقة بين العقل والجسد العضوى شرطاً لا غنى عنه لوجود العقل نفسه ، فما هي طبيعة هذه العلاقة ؟ هل يمكن أن تكون نوعاً من التفاعل المشترك بينهما ؟ وهل يستقيم هذا مع فكرته عن انعزال المونادات التي لا نوافذ لها ؟ ألا يكون قد خان هذه الفكرة الأساسية في مذهبه ؟ الحق إنه ظل على وفائه لهذه الفكرة . ولهذا نجد عنده في النهاية نوعاً غريباً من ثنائية النفس والجسم . وهي ثنائية لم تنشأ عن اختلاف طبيعة الطرفين وما هيتهما ، كما هو الحال مثلاً عند ديكارت ، بل جاءت من أن كليهما له طبيعة المونادة ، وهذه الطبيعة تحتم عليهما الانعزال والا كقضاء

الذاتى . ولكن هذا لم يمنعه من القول بوحدة النفس والجسم - وهو يفسر هذه الوحدة بنفس الطريقة التى يفسر بها وحدة العالم فى مجموعه ، أعنى بالرجوع إلى فكرته عن الاتساق المقدر أو التجانس والقوازم السابق فى علم الله . اسقمم إليه وهو يقول : « وقد اتاحت لى هذه المبادئ وسيلة تفسير إتحاد النفس مع الجسم العضوى أو بالأحرى اتساقها معه تفسيراً طبيعياً . أن النفس تتبع قوانينها الخاصة ، كما يخضع الجسم لقوانينه الخاصة ، وهما يتوافقان بفضل الاتساق المقدر بين جميع الجواهر ، لأنها جميعاً تمثلات عالم واحد بمعونه » (المونادولوجيا ٧٨) .

* * *

إذا كانت هذه هى طبيعة العلاقة بين العقل الإنسانى والجسم ، فهاهو القول فى نشاط العقل وفاعليته ؟ .

يرى ليبنتز أن معرفة الإنسان ونشاطه العقلى هى التى تعدد طبيعته . يقول فى الفقرة التاسعة والعشرين من المونادولوجيا : « بيد أن المعرفة بالحقائق الضرورية والأبدية هى التى تميزنا عن الحيوانات الخالصة ، وبها نحصل على العقل ونقزود بالعلوم ، حين ترتفع بنا إلى المعرفة بأنفسنا وبالله . وهذا هو الذى يسمى فينا بالنفس العاقلة أو العقل » (٢٩) .

ولكن عملية الإدراك ليست مقصورة على الإنسان . فالحيوانات تدرك أيضاً ، وهى قادرة على الربط بين المدركات عن طريق الخبرة والذاكرة . والمثل الذى يذكره ليبنتز يوشك بالإلهام والحدس الصائب أن يستيق تجارب بافلوف الشهيرة ، إذ يكفى كما يقول أن يرى الكلب العصا التى ضرب به بها سيده لى يعوى وينبجو بجملده ، لأنه تذكر الألم الذى سبقه له فى المرة السابقة ! وإذا كنا لانستطيع أن نصف ليبنتز بأنه تجريبى ، فإن هذا

لا يمنعنا من الإشادة بحسه الواقى السليم . فمعظم إدراكات الانسان تترايط فى رأيه بطريقة تجريبية مشابهة لطريقة ترابطها عند الكلاب ! بل إنه ليؤكد — بنغمة لاتخفى مرارتها — أن البشر تجريبيون فى ثلاثة أرباع أفعالهم وتصرفاتهم ، ولهذا فهم فى هذا الجانب السلوكى لا يختلفون فى شىء عن الحيوانات . غير أن الربم الباقى من أفعالهم هو الذى يميزهم حقاً عن سائر الحيوانات . فمعرفة الإنسان لاتقف عند حقائق التجربة أو حقائق الواقع ، لأنها بطبيعتها حقائق عرضية يمكن أن توجد ويمكن ألا توجد — بل تتعداها إلى المعرفة بالعلل والأسباب ، ولهذا يمكنه أن يبصر العلاقات الضرورية بين الأفكار ، ويدرك حقائق العقل الضرورية الخالدة التى تقوّر فى المنطق والرياضة بوجه خاص .

بهذا يقف ليهنتز فى وجه النزعة التجريبية السائدة فى عصره ، على نحو ما نجد هافى فلسفة توماس هوبز (١٥٨٨ - ١٦٧٩) وجون لوك (١٦٣٢ - ١٧٠٤) . ولسكن يتبعى علمنا الانسىء فهم النقد الذى وجهه للنزعة التجريبية ، أو نتصور أنه يقل من قيمة الحقائق التجريبية . فالواقع إنه كان يقدر قيمة التجربة الحسية كل التقدير ، كما كان يقابح نتائج البحث التجريبي باهتمام لامزيد عليه ولم يكن هذا مجرد حب استطلاع أو رغبة فى الاحاطة الموسوعية بكل جديد . فالواقع يشهد بأنه استفاد فى بناء مذهبه بكثير من الدراسات العلمية التى تمت فى عصره ، كما كان له فضل الأسهم فيها . ويكفى أنه تنبه إلى نتائج البحوث التى قام بها العالم الهولندى فان لوفينهوك (١٦٢٢ - ١٧٢٣) الذى اكشف عدداً كبيراً من الكائنات الحية الدقيقة عن طريق الميكروسكوب ، كما استعان بهذه الكشوف فى تدعيم نظريته الحيوية — (الونادولوجيا من ٦٦ - ٦٩) .

وإذا كانت التجربة الحسية تمثل عنصرا هاما من عناصر المعرفة البشرية ، فإن قيمتها في رأيه محدودة ولا يمكنها أن تستوعب إمكانيات المعرفة . وقد أشرنا إلى نقده للنزعة التجريبية وقلنا إنه لا يريد من هذا النقد أن يقلل من شأن الوقائع التجريبية أو يحط من قيمتها . فالواقع أنه يهدف من ورائه إلى ضمان الحقيقة ، الحقيقة التي لاتتمدد على الوقائع التجريبية بل تظل محفوظة بصدقها وقيمتها ولو تغيرت كل هذه الوقائع عما هي عليه . إنه يدافع عن هذه الحقيقة المطلقة بكل ما يملك من قوة وإخلاص ، ويحاول أن يدفع عنها أخطار النسبية والشك . وهو لا يكتفى بتأكيد إستقلالها التام عن المصالح البشرية ، والوقائع التاريخية ، بل يذهب إلى حد القول بأنها مستقلة عن إرادة الله لأنها ثابتة ومطلقة وخالدة خلود الله نفسه . ولأرب في أن هذا الموقف يستحق منا كل إعجاب وتقدير .

* * *

ليست كل الحقائق ضرورية ولا أبدية . فلا بد في رأى ليبنتز من التمييز بين حقائق العقل الضرورية الخالدة وحقائق الواقع العرضية الحادثة . فالأولى هي التي لا يمكن تصور ضدها ، وإلا كانت متناقضة مع نفسها ، ومنها مبادئ الرياض والمنطق . أما الثانية فيمكن تصور ضدها ، ومنها الحقائق التاريخية وقوانين الفيزياء (مثل قانون الحركة) والقدرة على تصور نهوض الحقيقة أو عدم تصوره هو المعيار المنطقي الذي اعتمد عليه ليبنتز في التمييز بين حقائق العقل وحقائق الواقع .

بيد أن هذه العفرفة لاتلزم العقل البشري وحده . فقد تصور أنها ترجع إلى تصور المعرفة البشرية ، وتقييد العقل بحدود لا يمكنه أن

يقضها ، بحيث لو اتسع نطاق هذا العقل وزادت قدرته وأصبح في قوة العقل الإلهي لا تقلبت الحقائق الواقعية إلى حقائق عقلية . وقد نجد في بعض كتابات ليبنتز ما يوحى بهذا التصور . ولكنه في الحقيقة تصور خاطئ . فالفرق الفاصل بين النوعين قائم بالقياس إلى الله ، بل أن ليبنتز يحاول أن يوضحه من وجهة النظر الإلهية نفسها . لقد تكونت حقائق العقل في العقل الإلهي المطلق ، ومنه استمدت ضرورتها المطلقة . أما حقائق الواقع فترجع إلى إرادة الله ، وتسمد قيمتها من إرادة الخالق الذي شاء أن يختار هذا العالم من بين عدد لا حصر له من العوالم الممكنة . بيد أن اختيار هذا العالم ليس فعلا تعسفيا من جانب الله . إذ لا يمكن أن يفيض الله نعمة الوجود إلا على عالم واحد ممكن ، ألا وهو هذا العالم الذي هو أصلح وأفضل عالم ممكن . ومعنى هذا أنه يمكن تصور عوالم أخرى ممكنة ، ولكنها من الناحية التاريخية والواقعية مستحيلة التحقيق . كذلك يمكن تصور الضد المقابل للحقائق الواقعية ، ولكنه من الناحية التاريخية والواقعية مستحيل . وهكذا يمكن أن نقول ، بغير افتراء على تفكير ليبنتز ، أن الحقائق الحادثة تنطوي أيضا على نوع من الضرورة يمكن إذا جاز الوصف أن نسميها الضرورة المشروطة أو النسبية . والواقع أن الوعي بالضرورة المطلقة التي تميز حقائق العقل ، والضرورة النسبية التي تميز حقائق الواقع هو أهم ما أنجزه العقل البشري ، وهو كذلك أوضح ما يميزه عن سائر الحيوانات . إنه لا يقف عند تسجيل الوقائع التجريبية بل يكشف الحقيقة ويسعى إليها ، وهذا هو سر عظمته وكرامته . وهو المخلوق الوحيد الذي استطاع أن يؤصلها وينميها ، لأنه المخلوق الوحيد الذي أسس العلوم وعمل على تقدمها وإزدهارها . وأسسى هذه العلوم هو

العلم الرياضى الذى بلغت فيه حقائق العقل الخالدة أعلى صورها وأنقاها .
فمبادئ الرياضة بغير استثناء تنتمى للحقائق الضرورية التى لا يرقى لها
الشك . والرياضة هى المثل الأعلى للعالم الثابت . ولهذا فليس عجيباً أن
يعدّها لايبنتز النموذج الذى ينبغى على سائر العلوم — بما فى ذلك الميكانيكا —
— أن تقتدى به وتحقق مناهجها . ولايبنتز عالم رياضى ، بل هو من
أعظم علماء الرياضة فى كل العصور . ولا شك أنه تأثر فى كل هذه الآراء
بتمصبه للنزعة الرياضية والعقلانية . ولكن تاريخ الرياضة أثبت صعوبة
تحقيق آماله ، كما دلت البحوث والخلافات التى تارت فى العقود الأولى من
القرن العشرين حول أصول الرياضة أنها ليست من الثبات واليقين بالقدر
الذى نقصوره .

ومع ذلك فقد أدى اهتمام لايبنتز بالمناهج الرياضية إلى اكتشاف
عظيم نشهد اليوم آثاره فى الأجهزة الحاسبة والسير نيطقيا والنطق الرمزي
. الخ ، ولا يمكننا أن نقدر أبعاده فى المستقبل . وهو فى صميمه اكتشاف
بسيط مؤداه أن الإنسان يضطر فى أثناء التفكير إلى إستخدام الرموز
والعلامات . والعلوم الرياضية توضح هذه الخاصية التى تميز الفكر البشرى
فى أعلى صورها . فالرياضى يستخدم فى حساباته رموزاً وعلامات معينة
تختصر عمليات رياضية طويلة ، واستدلالات عقلية معقدة . وهو لا يتوصل
إلى نتائج الرياضية إلا لأن لغة الرياضة هى لغة العلامات . ولما كان
التفكير الرياضى فى رأى لايبنتز هو النموذج الأسى للتفكير البشرى
عامة ، فقد كان من اليسير عليه أن يخطو خطوة أخرى قصيرة لكي ينتهى
إلى أن التفكير البشرى كله . باستثناء الأفكار الأولية التى يبدأ
الإنسان منها — هو تفكير بالعلامات ، بل إن اللغة العادية التى نستخدمها

كل يوم هي أيضا نظام أو نسق من أمثال هذه العلامات ، وكل علاقة منها « تنوب » عن سلسلة معقدة من الاستدلالات الفكرية . وقد نسق عمل أثناء تفكيرنا علامة لا نعرف معناها ولا نشعر به على وجه التحديد . وبهذا يمكننا أن نخترزل عملية فكرية مرهقة ونصل إلى نتائج لم نكن لنصل إليها بغير هذا الاختزال . وخصوصية الفكر البشرى وقدرته على الابتكار والإبداع تعتمد في الحقيقة أكبر اعتماد على نظام الرموز والعلامات الذي يستخدمه الإنسان عن وعى أو غير وعى أثناء التفكير . ومع أن العلامات أدوات نافعة كالأدوات إلا أن هذا النفع قد ينفو على أبلغ الأخطار . وقد أدرك ليبنتز ذلك إدراكا واضحا . ولعله قد أحس بفطرته الفلسفية الصائبة أن قائمة الأخطار التي تسكن في هذا الطابع الرمزي للفكر الإنساني قائمة طويلة تمتد من أقدم العصور ، وتحفل في كثير من الأحيان بالمصائب والحن وأنهار الدماء . فمن السهل أن ينجح الإنسان في استخدام كلمة أو كلمات ترمز لمفهوم متناقض مع نفسه ، ولكنه بذلك يضل نفسه أو يضل غيره عن جهل أو سوء نية . وما من واحد منا إلا وقد عانى من السكسل العقلى الذى يروج الشعارات الرنانة الطنانة التى تلقى دون تريبث أو روية ، فقبث سموها الساحرة فى الهواء الذى يقنفسه الناس . ومثل هذه الشعارات التى لم يتحقق أصحابها من محتواها أو تفننوا فى صياغتها بحيث يقعذر على الناس التحقق من صدق هذا المحتوى أو كذبه تسمى إستخدام علامات اللغة ورموزها إما عن جهل أو سوء نية أو تحمس عاطفى أعشى . وتاريخ العالم الحديث عامر بالشواهد والأمثلة التى تدل على هذه القدرة الشيطانية على سوء إستخدام العلامات اللغوية لخداع الناس أو السيطرة عليهم ، وإستغلال عجزهم أو كسلهم أو خوفهم من التفكير المستقل .

وإذا كانت اللغة - بوصفها نسقا من العلاقات - هي أداة الفكر
البشرى فمن واجبنا أن نختبر مدى كفاءة هذا النسق وفعاليتها . ويشك
ليبتز في صلاحية اللغة اليومية للفكر العلى وقد قضى حياته فى البحث
عن نسق من العلامات يفيد العلم ويحقق له التقدم . فنحن نجد فى المشرى
من عمره مشغولا بمسألة « فن التركيب أو التأليف »^(١) « إذ رأى أن من
الممكن اكتشاف نوع من « ألف باء الفكر البشرى » عن طريق
التحليل المستمر للمفاهيم والتصورات التى نستخدمها ، بحيث يمكن أن نبني
لغة أكثر دقة ونفعا وإحكاما . ثم نصل بعد ذلك إلى فكرته الشهيرة عن
« الخصائص السكائية »^(٢) ، التى أراد بها تحقيق نظام من العلامات يمكن
أن يفهمه كل إنسان ، كما يمكن أن يحل فى العلم محل اللغة
الدارجة . وقد كان يحلم بأن يضع مكان كل تصور شكلا مميزاً أو رقما
أو علامة رمزية . بحيث يمكن رد العلوم كلها إلى عمليات رياضية خالصة ،
والإضاء بذلك على المجادلات والخلافات العقلية بينها . بل لقد ذهب به
الخيال إلى حد القول بأن المشرى لو استخدموا هذه اللغة العالمية الشاملة
لأمكنهم إقناع الناس جميعاً بالحققة المسيحية ، على نحو ما يقتنع جميع
الناس بالعلوم الرياضية ! ربما تقابل اليوم هذه الفكرة بالابتسام ، ولكننا
تعبّر فى الواقع عن نزعة التفاؤل والإيمان الساذج بالعقل التى غلبت على عصر
الأنوار . ومع ذلك قد يكون من الخطأ أن نتجاهل أهمية هذه الفكرة
التي تدل كغيرها من أفكار الفيلسوف على الأصالة وبعد النظر . فلاحاجة

(1) Ars e ombinatoria

(2) Characteristica univrsalis

بنا إلى القول بأن التعرف على الطابع الرمزي لتصوراتنا والانتباه إلى مزاياه وعيوبه يمكن أن يعيننا على الدقة في التفكير ، والوعى بحدود اللغة والأخطار الناجمة عن سوء إستخدام الكلمات والتلاعب بها دون تمحيص وتحقيق بل دون وازع من ضمير . أضف إلى هذا أن البحث عن نظام كفاء من الرموز والعلامات لا يزال مستمرا إلى اليوم ، كما أن تطبيق المناهج الرياضية على العلوم المختلفة قد تزايد نطاقه في العصر الحديث وأدى إلى نتائج جديدة بالاهتمام والإعجاب ، وخصوصا في النطق الرمزي أو « اللوجيستيك » الذي يمد لينتقز أباه الشرعي دون جدال ! ومع ذلك فلا بد من القول بأن المحاولات التي تبذل لصياغة كل تفكير على صياغة رمزية رياضية وإخضاعه للمناهج الرياضية هي في الحقيقة محاولات تبدأ بداية خاطئة لاتخلو من القطر والشطط . ولا يرجع هذا إلى قدرة التفكير الإنساني على تجاوز حدود العلم الرياضي إلى آفاق أوسع منه وحسب ، بل يرجع كذلك إلى وجود مجالات من الواقع لاتعرف الرياضة عنها شيئا . وهذه حقيقة تصدق على عصر لينتقز كما تصدق على عصرنا سواء بسواء . وما أصدق قول هاملت لصديقه هوراشيو : أن في العالم ياهوراشيو مالاتباهه حكمته المدرسية ! .

* * *

يوصف مذهب لينتقز في كتب تاريخ الفلسفة بأنه مذهب « عقلاني » . ولاشك أن هذا الوصف صحيح بوجه عام . ولكن الفلسفة العظيمة ، شأنها شأن الأدب العظيم ، أكبر من الاسم الذي يطلق عليها ، وأعمق من الشعار الذي يلصق بها أو التصنيف الذي تحبس في خائنه ! والدليل على هذا أننا

نجد في فلسفة ليبنتز الانسانية (أو الأنثروبولوجية) لحات . يتعذر أن نجدها في أعمال الفلاسفة العقلانيين . كان ديكارت فيلسوفا عظيما بغير شك . ولكن حماسه الشديد لوضوح الفكرة وتميزها وصفاء العقل وبدايته قد صرفه عن النظر في طوايا النفس الإنسانية ، وقصر به عن الغوص إلى الأعماق السكمنية تحت سطح الوعي . وقد خالف ليبنتز الديكارتيين في هذه النقطة كما خالفهم في غيرها . فنحن نجد لديه لحات صادقة ما نسميه اليوم باللاوعي أو اللاشعور . مكنته نظريته عن المونادات وطبيعتها إدراكاتها أن يقدم نظرية عن اللاوعي السكمني في أعماق النفس . فالمونادات كما نعلم تمكس العالم كله ، ولكنها تمكسه من وجهة نظرها فحسب ، لأن المونادات الإلهية وحدها هي القادرة على الرؤية السكلية الشاملة . ولما كان الانسان عاجز عن إدراك العالم بأكمله ، فلا بد أن يكون في العقل البشري مجال للإدراكات غير الواعية . ولما كانت الإدراكات كلها تنشأ عن إدراكات سابقة عليها . كانت الإدراكات اللاوعية هي التربة التي تنمو فيها حياة النفس الواعية . ويرى ليبنتز أن الأعماق السكمنية في العقل الانساني هي المصدر المباشر لكل معرفة . أن المعرفة لاتأني من العالم الخارجى . . وكيف يقسنى لها ذلك ، وكل مونادات تعيش منعزلة مغلقة على نفسها « بلا نوافذ » ؟ .

أن أصول المعرفة موجودة في كل مونادات فردية ، أى في كل عقل على حدة . وهي تنشأ وتنمو عن طريق النشاط الباطن ، بحيث تتقدم من إدراك إلى إدراك وتصل إلى أكبر قدر من الوضوح والتميز . ولا يتردد ليبنتز في وصف النشاط العقلى للانسان بأنه نشاط مبدع ، فليست العلوم في رأيه مجرد انعكاس للمعالم ، وإنما هي نتيجة نشاط تلقائى

خلاق يتم في نفس الانسان وعقله ، وليس العالم مجرد حيوان مثقف ،
ولمّا هو في الحقيقة إله صغير . ولنسمع في النهاية إلى ما يقوله ليهنترز في تمجيد
الانسان المبدع ، صورة الله وخليفته على الأرض .

« إن النفوس على وجه الأجسام مرايا حية أو صور من عالم المخلوقات ،
أما القول فهي بالإضافة إلى ذلك صور من الألوهية أو من مبدع الطبيعة
ذاته ، أنها تملك القدرة على معرفة نظام العالم ومحاكاة شيء منه في عينات
(أو نماذج) معمارية خاصة ، إذ أن كل عقل في مجاله أشبه « بألوهية
صغيرة » — (المونادولوجيا ٨٣) .

(ج) العالم والانسان والله :

لا زالت مشكلة الله من أهم المشكلات التي شغلت الفلاسفة وسوف تشغلهم على الدوام . جعلها البعض تاج البحث الانساني عن المعرفة ، وعدها البعض الآخر خطرا يهدد الفلسفة في الصميم . ولاكلا الفريقين وجهة نظره التي تستحق منا وقفة قصيرة . فقد يتفق للعقل البشري ، بعد رحلة شاقة في مجاهل الفكر ، أن يفقد للمطلق (وهو ما نسميه الله) فيرى فيه الهدف الأخير ، وتبدو له الرحلة وكل ما وجدته على الطريق في ضوء غامر جديد . ولعل هذا أن يكون هو السبيل إلى بلوغ الوحدة العليا لـكل ما هو كائن . فقد كانت الوحدة منذ البداية هي موضوع الفلسفة الأثير ، إن لم تكن هي موضوعها الوحيد - غير أن هناك من يحرم على الفلاسفة أن تبحث في مشكلة الله ، وينسكروا على الفلاسفة أن يضعوا نظرية عنه أو دليلا على وجوده . فالفلاسفة في رأيهم يخرجون بذلك عن وظيفتهم ، أو يتجهزون من مواجهة المشكلات الفلسفية الحقيقية ، أو يدارون كسلهم العقلي ، أو يتحاشون الاعتراف بأنهم ساروا في طريق مسدود .

ولا شك أن التفرقة واجبة بين إنسان ينطلق من دوافع جادة فيفصل إلى معرفة الله عن طريق البحث الفزيه ، وبين إنسان يسعى استخدام فكرة الله للتخلص من المشكلات التي تواجهه ، أو يسلك إليه طريق الفلسفة مدفوعا بدوافع غير فلسفية .

وقد عاصر ايميتز فلاسفة أساءوا استخدام فكرة الله ، أو أسندوا إليها وظيفة لا تسلم من النقد والاعتراض . فها هو ذا ديكارت يعتقد أن وجود العالم الخارجى رهن بوجود إله صادق لا يمكن أن يخدعنا . وها هم (م ٤ - المونادولوجيا)

أصحاب مذهب *Occasionalists* في مقدمتهم *أرنولد جيلانكس* (١)، وقد لجأوا إلى الله لكي يفسروا العلاقة بين النفس والجسم - التي لم يستطع ديكرت أن يقدم لها تفسيراً مرضياً . قالوا إن النفس كلما أرادت أن تحرك جسدها علم الله بمقصدها فسيب الحركة على الفور . وقد عجز مالبرانش عن تفسير معرفة العقل البشري بالحقائق الأزلية ، لمعجزه عن إدراك القوى التلقائية للمعرفة التي تسكن في العقل نفسه ، ولهذا لجأ أيضاً إلى الله -- فالله ، وهو الحقيقة المطلقة ، ماثل للعقل ، وهذا العقل يدرك الحقائق الأزلية في الله مباشرة .

وقد وقف ليبنتز في وجه ديكرت وأصحاب مذهب المناسبة ولم يقبل رأي مالبرانش بغير نقد وتمحيص . ولكن هذا لا ينفي أنه كثيراً ما لجأ لفكرة الله ليقف على المصاعب التي تواجه مذهب . ويكفي أن نتذكر فكرته عن الاتساق المقدر . فالمونادات يستحيل عليها أن تؤثر على بعضها البعض تأثيراً سببياً ، والتفاعل بين الأجسام والمونادات - وهي عقول هذه الأجسام وأرواحها - شيء لا يمكن تصوره . ومن ثم فلا يمكن تفسير الاتساق الظاهر في العالم إلا بالرجوع إلى الله الذي خلق المونادات وأوجد الاتساق بينها منذ البداية . وقد رأى ليبنتز في ذلك دليلاً جديداً على وجود الله لم يسبقه أحد إليه . ولكنه كما ترى دليل ضعيف لا يسلم من النقد ، فقد استخدم فكرة الله أو بالأحرى أساء استخدامها ليوجد مخرجاً من طريق فلسفي مسدود .

قد نستطيع أن ننكر أدلة ليبنتز على وجود الله أو نتشكك فيها من

(١) A. Geulincx وسيأتي الحديث عنه بالتفصيل .

وجهة نظر مذهبية ، ولـسـكـنـنا لا نستطيع أن ننـسـكر الجهود الخاصة التي بذلها في حديثه عن الله وتنـكـيره فيه تفـكـيراً منطقياً . وبـتـجـل هذا في نقده للدلائل الديكارتية على وجود الله فقد استنتج ديكارت وجود الله من فكرة الكائن المطلق السـكـال ، لأن الكائن السـكـال إذا افقر إلى الوجود فلن يكون مطلق السـكـال . ويعترض ليبـنـقـز على هذا فيقول إن ديكارت لم يثبت إمكان هذه الفكرة . فربما كانت فكرة « الكائن المطلق السـكـال » فكرة متناقضة في ذاتها ، مثلها مثل فكرة « العدد الأكبر » . غير أن ليبـنـقـز يعتقد أنها فكرة يمكن إثبات خلوها من التناقض ، وعندئذ يكون الدليل الديكارتى مقنعا وحاسماً . فمن إمكان وجود كائن مطلق السـكـال يمكن استنتاج واقعية هذا الوجود بالفعل . إن وجود الله ، كما تقول المونادولوجيا (٤٠) — نتيجة بسيطة مترتبة على إمكان وجوده . وهكذا فإن الله وحده (أى الوجود الضرورى) يتميز بأنه يجب أن يوجد إذا كان ممكناً . ولما لم يكن هناك شيء يمكنه أن يمنع إمكان ذلك الذى لا حدود له ، ولا يتضمن سلباً ولا تناقضاً فإن هذا يجعلنا بالضرورة قادرين على معرفة الله معرفة قبلية Apriori (المونادولوجيا ٤٥) ومنذ أن صاغ القديس أنسيلم (١٠٢٣ - ١١٠٩) هذا الدليل الشهير في بداية العصر الوسيط والفلسفة المدرسية والآراء تختلف حوله بين الإعجاب والإنكار — وقد كان القديس توماس الاكوينى كما كان كانت من أهم معارضيـه . ومهما تكن وجهة الأسباب التى يقدمها معارضوه فسوف يعترفون بغير شك بأن الحجج التى يقدمها مؤيدوه لا تخلو من القوة — ولا بد على كل حال من فهم الدلائل فهما يقوم على اعتبار الاطار الفلسفى الذى نشأ ثم تجدد فيه . وقد كان هذا الإطار دائماً هو الفلسفة المثالية التى تطمح أن تكون فى نفس الوقت فلسفة

واقعية ، ومن ثم سميت بحق المثالية الواقعية . يصدق هذا على لايبنتز كما يصدق على القائلين به قبله .

ومع هذا فليس الدليل الانطولوجى فى نظر لايبنتز بالدليل الوحيد على وجود الله ولا هو الدليل القاطع على — . فهو يقول بدليل « بعدى » Aposteriori آخر يقوم على الحدوث أو على إمكان الأحداث فى العالم ، فكل ما يحدث فى العالم ، وكل ما يوجد فيه ، ممكن ، أى أن عدم وجوده أمر ممكن من الناحية المنطقية . فاذا وجد فى الواقع شيء كان من الممكن ألا يوجد ، فلا بد أن يكون هناك سبب كاف جملة يوجد بدلا من أن يكون عدما — فما هو هذا السبب ؟ سواء فسرنا الأحداث الممكنة بأسباب متناهية ، أو رحنا فبحث عن تفسير لها فى مجال اللامتناهى ، فإن نزيد فى الحالىن على تقديم أسباب أو علل هى بدورها أسباب ممكنة . ولن يتسنى لنا بهذه الطريقة أن نعثر على سبب كاف للممكنات أو الحادثات . لا بد إذا أن يوجد هذا السبب الكاف خارج سلسلة العلل والأسباب الممكنة ، ولا بد أيضاً ألا يكون هو نفسه ممكنا ولا حادثا ، أى لا بد أن يكون جوهرأ ضروريا . هذا الجوهر الضرورى هو الذى نسميه الله . ولا شك أن تفسير لايبنتز هنا مختلف كل الاختلاف عن تفكير أولئك الذين يلجأون إلى الله ويصطنعون اصطناعا لعجزهم عن المضى بتفكيرهم إلى غاية مقنعة ، أو يأسهم من قصور العقل البشرى الذى تعب من عناء السفر فألقى مراسيه عند أقرب مرفأ ؟ وأمل الله فى هذه الحالة أن يكون أشبه « بالإله الآلة » (١) الذى كان ككتاب المسرح اليونانى والرومانى يلجأون إليه لانهاء المسرحية

وحل الأزمة الدرامية التي عجزوا عن السير بها إلى حل طبيعي نابع من تطور الأحداث نفسها . لم يفعل ليبنتز شيئاً من هذا ، بل ظل على إخلاصه للحقيقة مهما طال الطريق . ولم يكن الله عنده مجرد فرض يرضى مطالب الفكر الذى يريد الراحة والعزاء فى المطلق ، ولا كان حلقة أخيرة فى سلسلة من الأسباب الممكنة . وإنما هو « السبب الكافى » الذى يجعل كل حلقة من حلقات السلسلة ممكنة ، بحيث يستطيع الفكر أن يصل إليه إذا انطلق من أية حلقة منها .

ويقوم ليبنتز دليله على وجود الله على الحقيقة ، مثله فى هذا مثل أفلاطون والقدیس أوغسطين . فإذا كانت الحقائق خالدة وثابتة ، فإن ليبنتز لا يستنتج من ذلك وجود إله يكون هو المبدأ الخالد الثابت لهذه الحقائق . وإنما يتهج طريقاً آخر يدل على طابع تفكيره . فهو يستنتج من واقعية الأفكار (أو المثل) الخالدة والحقائق الأبدية التى نعتمد عليها ضرورة وجود علة أو سبب لهذه الواقعية . إن إمكان الأفكار - أى إمكان تصورها - وضرورة الحقائق الأبدية ليسا إلا صورة من صور الواقع ، ولا بد أن يكون مصدر هذا الواقع موجوداً بالفعل ، ولا بد أن يكون ضرورة الأفكار والحقائق نفسها . ويعبر ليبنتز عن هذا الدليل فى الفقرتين رقم ٤٣ و ٤٤ من المونادولوجيا . ولو قرأنا هاتين الفقرتين وتأملنا الدليل جيداً لأدركنا أن وصف فلسفته بالمثالية الواقعية أو المثالية الموضوعية لم يكن وصفاً بعيداً عن الصواب . فاثبات وجود الله على أساس الحقيقة هو الوجه المقابل لإثبات وجوده على أساس الحدوث أو الإمكان ، وبينما ينطلق الدليل الأخير من الطابع الفعلى والواقعى للممكن ، نجد الدليل الأول ينطلق من واقعية الضرورى . ويؤمن ليبنتز بأن وجود الله فوق كل شك إن الله هو مصدر الحقائق

الأبدية الخالدة ، وهو كذلك خالق العالم الممكن . والإمكان الذى هو صفة العالم لا يعنى أن هذا العالم يمكن ألا يوجد فحسب ، بل يعنى أيضا أن العالم يمكن أن يكون مختلفا عما هو عليه بالفعل . ويعتقد ليبنتز أن هناك عددا لا نهاية له من العوالم الممكنة (والامكان هنا ينصرف كما قدمنا إلى إمكان التصور) ولو سأل سائل : لماذا اختار الله هذا العالم بالذات من بين العوالم الممكنة التى لا حصر لها لكان سؤاله فى حاجة إلى جواب . إذ لا بد أن يكون هناك سبب كاف لهذا الاختيار ، شأنه فى ذلك شأن كل شئ آخر . ويعتقد ليبنتز أنه يستطيع أن يقدم الجواب . فالعقل الإلهى فى رأيه قد تحقق من أن عالما واحدا من بين العوالم الممكنة ، وعالما واحدا فحسب ، هو أفضلها جميعا ، لهذا شامت ارادة الله أن تختار هذا العالم الأفضل ، تمشيا منها مع قانون الأصلح والأفضل .

هكذا يصل ليبنتز إلى فكرته المشهورة عن أفضل عالم ممكن . وهى الفكرة التى طالما اتنى عليها البعض وسخر بها البعض الآخر من السخرية ! ولقد كانت الفكرة ملائمة لذوق العصر الذى نشأت فيه مع بداية القرن الثامن عشر . فقد نسى الناس حرب الثلاثين وما جرت به على أوروبا من كوارث وويلات ، واستوى « الملك الشمس » لويس الرابع عشر على عرش فرنسا المترفة المزدهرة ، وشاع تفاؤل عصر القنوير فى شرايين الحياة العقلية والروحية . غير أن كارثة رهيبة كانت تقف لهذا التفاؤل بالمرصاد . فقد فوجئ الناس فى سنة ١٧٥٥ بزلزال لشبونه المشهور الذى قتل فيه أكثر من ثلاثين ألف إنسان . ولا بد أن هذه الكارثة قد حفرت آثارها العميقة فى الروح الأوربية ، وزعزعت تفاؤلها وإيمانها الأعمى بانتصار العقل . وقد استوحى فولتير روايته الفلسفية « كانديد » (١٧٥٩) من هذا الحادث

فكانت سخرية عضت تفاؤل ليمبتز بأنها الحادة ١ والواقع أن شعار « التفاؤل الميقافيزيقي » الذي أطلق على نظرية ليمبتز عن أفضل العوالم الممكنة قد يبرر البواعث النفسية التي أدت إليها ، ولكنه لا يصل إلى جذورها . لم يكن ليمبتز بطبيعة الحال معصوب العينين عما يحتاج العالم من شر وبؤس وعذاب وموت ، ولكنه كان يعتقد أننا لن نستطيع أن نقدم سببا كافيا يبرر وجود هذا العالم إلا إذا كان هو أفضل عالم ممكن . وقد يسأل سائل : ولماذا لا تبحث عن هذا السبب الكافي في إرادة الله الحرة ؟ وحرية الإرادة فكرة رحيمة متعددة الجوانب والأبعاد . ولأشك أن أحساس ليمبتز بها — كإحساسه بالموت والشقاء البشري — كان يفتقر إلى النبض الإنساني . ولكنه ظل على كل حال معسقا مع فكرة ومنطق مذهبه . فهو يميل إلى جانب القانون والرياضة والمنطق . وإذا بدأ لأحد أن يضع الحرية في مقابل الخضوع للقانون وجدناه يميل لهذا الجانب الأخير . وما من شك في أنه سيرفض أن يترك الأمر في خلق العالم أو عدم خلقه لإرادة الله ، وسيرفض كذلك أن يترك لها الشأن في خلقه على هذا النحو أو ذاك . فمن رأيه أن الله لم يكن ليخلق غير هذا العالم الذي خلقه بالفعل . صحيح أن هناك عددا لا ينتهي من العوالم المختلفة الممكنة . ولكن يجب ألا ننسى ما قلناه من أن الإمكان هنا يعني إمكان تصورهما من الناحية المنطقية ، لا من ناحية التحقق الفعلي . فالعالم الموجود بالفعل هو العالم الوحيد الذي يمكن تصفقه في الواقع ، بحيث لا يختلف عما هو عليه بالفعل ، وبحيث يشمل على كل ما نعرفه فيه من أفراد وأحداث . فليمبتز إذا يبارك كل ما هو موجود وكل ما هو واقم ، لا لسبب إلا لأنه ضروري ، ولأنه كان حتما أن يوجد على الصورة التي وجد عليها . ولا بد أن القارئ قد لاحظ في هذا

الرأى شيئاً من التمجيد للجانب القاريخى من الوجود . ولا بد أنه لاحظ
أيضاً أن الشر والألم والموت لن تكون إلا خيوطاً غريبة على نسيج التجانس
والانساق والانسجام الكلى ، أو أنهما قليلة نادرة في سياق المكن الأزل
الرائع .. وربما يسأل : ألا تكون حرية الفرد مهددة في هذا العالم الذى
هو أفضل عالم ممكن ؟ الحق أن ليمتاز يتحدث عن الحرية البشرية حديثاً
ماؤه الدفء والأخلاص ، ولكننا انظرنا إلى هذا الحديث فى إطار
المذهب العام لفقد كثيراً من قدرته على الاقتناع . ومن يدري ؟ فربما يعزينا
قليلاً أن حرية الله والإنسان كليهما مهدد بالخضوع الشامل للقانون ! .

رأينا من قبل أن ليمتاز ينظر للعقل الإنسانى نظرتة « لصورة الألوهية » ،
بل أنه ليعده « الها صغيراً » . وقد دفعه على هذا الرأى المثالى النبيل ما وجدته
فى هذا العقل من نشاط يتمثل فى تقدم العلوم وازدهارها . ولكن هذا
الرأى دفعه من ناحية أخرى إلى إقامة علاقة خاصة بين الله والعالم . وما هو
ذا يرجع إلى فكرة القديس أو غسطين المشهورة عن « مدينة الله » لتوضيح
هذه العلاقة . ويكفى أن نقرأ ما يقوله عن ذلك فى المونادولوجيا (٨٤ — ٨٦) :
« وهذا هو الذى يجعل العقول قادرة على الدخول مع الله فى نوع من الحياة
الجماعية ، بحيث لا يكون الله بالنسبة إليها كالمخترع بالنسبة لآله فحسب (كما
هو الحال بالقياس إلى علاقة الله بسائر المخلوقات) وإنما يكون كذلك
كالأمير بالنسبة لرعائاه ، بل كالأب بالنسبة لأبنائه . من هذا نستنتج بسهولة
أن مجموع العقول يؤاف بالضرورة مدينة الله ، أى أكمل مدينة ممكنة
فى ظل أكمل الحكام . أن مدينة الله هذه ، هذه المملكة الكلية
بحق ، هى عالم أخلاقى داخل العالم الطبيعى ، وهى أسى أعمال . الله
وأكثرها ألوهية » .

الإنسان إذا هو شريك الله في « مدينة الله » ، أو في « ملكة العناية » .
ليس مجرد كائن طبيعي ، بل هو شخص قادر على الحب وجدير به . وليس
أجل من كلام لينغنز نفسه تعبيراً عن هذه الصلة الحميمة بين الله والإنسان ،
فقد كتب إلى صديقه وراعيه الأميرة صوفي في الرابع من نوفمبر سنة ١٦٩٦
رسالة يقول فيها إن العقل الإنساني قادر على معرفة الله ، وهذه المعرفة هي
الأساس الذي تقوم عليه رسالتنا الأخلاقية والحضارية : أن اسمى العقول
(الأرواح) جميعاً هي التي تملك القدرة على فهم الحقائق السرمدية ، ولا تكفي
بتمثل العالم تمثلاً غامضاً بل تفهمه وتحصل على أفكار واضحة عن خيرية
الجوهر الأسمى وعظمته . ومعنى هذا ألا تكون مرايا للعالم وحسب (فكل
الأرواح كذلك) وإنما تزيد على هذا فتكون مزايا تعكس خير ما فيه ،
أي الله ذاته . . . وهذه هي ميزة العقول ، وهي التي تعينها على حكم
الموجودات الأخرى - باعتبارها صورة الله .

(د) ملامح عامة :

كل فلسفة تسعى لتحقيق هذا الاسم أشبه بكائن عضوى حى ، مثلها فى هذا مثل كل عمل باقى فى الأدب والفن والعلم والحياة .

وقد حاولنا جهد الطاقة أن نتعرف على الخطوط العامة التى يتألف منها نسيج هذا الكائن ، والأعمدة التى يقوم عليها هيكله . وعلينا الآن أن ننظر من الخارج ، لمل الرؤية الكلية أن تكشف عن أبرز قسائمه وملامحه .

ربما كانت « الوحدة » هى أول ما يلتفت النظر فى فلسفة ليبنتز . فهى فلسفة تحاول أن تظم الكثرة فى مركز واحد أو بذرة واحد . صحيح أن التجربة تعلمنا كل لحظة أن الأشياء متعددة ومتنوعة . ولكن الفلاسفة يتساءلون منذ القدم : أهناك وحدة تظم هذه الكثرة الهائلة من الأشياء ، وعلى أى نحو تظم ؟ أم أن هذه الوحدة شىء من صنع العقل الذى يفرضها على الموجودات المتعددة بطبيعتها ؟ .

أجاب أفلاطون على هذا السؤال فافترض وجود « أيدوس » أو مثال أو نموذج تشارك فيه أشياء مختلفة ، ثم حاول بعد ذلك أن يوضح بين هذه المثل والنماذج العديدة فى مثال أعلى ونموذج أشرف وأسمى ، سماه « الله » حينئذ ، والتغير فى معظم الأحيان . وقد تابع ليبنتز خطى أفلاطون فى بحثه عن الوحدة التى تجمع الكثرة ، واسكنه سلك منهجاً يختلف عن منهج أفلاطون . فهو يتحدث مثله عن أفكار أبدية خالدة ، أى عن مثل أو نماذج أولى لكل المخلوقات وهذه المثل والنماذج كائنة فى عقل الله . إن جميع الأشياء المتناهية على علاقة ببعضها البعض ، وهذه العلاقة تواف بينها فى وحدة حقيقية . ولهذه العلاقة نفسها وجهان ، فهى تعبر من ناحية عن

أن جميع الأشياء المتناهية إنما هي في نهاية الأمر موندات ، أى كائنات واحدة أو « أحادات » ، كما تعبر من ناحية أخرى عن أن كل موندات منها تعكس العالم كله ، أى تعكس جميع الموندات الأخرى على صفحة مرآتها . وهكذا لا يرى ليبنتز أننا يمكن أن نتكلم عن وحدة العالم دون أن نضطر في نفس الوقت للكلام عن مبدأ لهذه الوحدة من خارج العالم ، سواء أكان هذا المبدأ هو الله أم الأفكار . ولكنه يرى من ناحية أخرى أنه لا يمكن تفسير هذه الوحدة القائمة داخل العالم إلا بالرجوع إلى الله . لأن الله هو أصل جميع الموندات المخلوقة أو المتناهية ، وعلّة تجانسها وإتساقها مع بعضها البعض .

لقد قيل بحق إن ليبنتز قد انزلق أثناء بحثه عن الوحدة التى تضم كثرة الموجودات إلى نوع من الواحدية النفسية أو الروحية التى تعبر عنها هذه الجملة : كل ما هو موجود ، فهو من جوهر الروح أو العقل (الموندات) . وقيل أيضا إن فكرته الصحيحة عن تعلق كل موجود له طابع الجسم بكل موجود له طابع الروح أو العقل قد بولغ فيها مبالغه كبيرة في فكرة أخرى خاطئة تقول بأن العقل أو الروح كما نجربها في أنفسنا هي الموجود الوحيد الممكن . ومع ذلك فقد نستطيع أن نرد على هذا الزعم فنقول إنه إذا صح إلتزام ليبنتز بأنه أقام نوعا من الواحدية فيما يتصل بعالم التجربة والخبرة ، فإن من الخطأ البالغ أن تنسب إليه تلك الواحدية المطلقة التى ينقضى فيها الفارق بين الله والعالم . ذلك لأن ليبنتز يذهب بوضوح إلى أن الله متعال على العالم ، وهو يعبر عن هذا الرأى على النحو التالى : أما أن كل موندات تؤلف مع موندات أخرى الجسم الذى تحكمه موندات مركزية ، وأما أن تكون هي نفسها موندات ذلك الجسم ، كما أن الموندات المركزية التى تقوم

بوظيفة النفس أو الروح بمسكنها ، بالاشتراك مع موناتات أخرى ، أن تؤلف الجسم المتعلق بشكل أعلى للروح . وبهذا نعتبر الله ، وهو المونادة الأصلية ، بمثابة الروح العليا كما نعتبر عالم الموناتات المتناهية بمثابة جسم الله . ولكن هذا كله أبعد ما يكون عن تفكير ليبنتز الذى يرى أن الله لا يدخل فى تكوين النسيج الذى يؤلف عالم الموناتات المتناهية . فهذه الموناتات المتناهية جميعها ، حتى أسنى العقول وأعلى الأرواح ، تعتمد دائماً وبالضرورة على موناتات أخرى تكون الجسم الذى تتعلق به ، أما الله ، والله وحده ، فهو مبرأ من الجسمية ، منزعه عنها كل التنزيه (الونادولوجيا ٧٢) هكذا يصل تفكير ليبنتز فى سعيه إلى الوحدة إلى الحد الذى يقف عنده . ومهما أغراه مذهبه بتخطى هذا الحد أو أوحى به إليه ، فإنه يظل على تمسكه به ولا يتعداه .

هذا البحث عن الوحدة وراء التنوع ، وهذا الاقتناع بأن الفكر والوجود فى صميمها شيء واحد ، يجعلان بغير شك من ليبنتز فيلسوفاً أفلاطونياً (*) . والواقع أنه كان يميل إلى هذا الوصف ولا ينفكره . غير أن هناك من الأسباب ما يدعونا فى نفس الوقت إلى وصفه بالفيلسوف الأرسطى . صحيح أنه لم يكن ليرضى عن هذا الوصف الذى ربما أثار فى نفسه ذكرى الفلاسفة المدرسية الجافة التى شاعت فى أيامه ، وتجمدت فيها

(*) يقرر هذا فى مقدمة كتابه « المقالات الجديدة عن العقل الانسانى » الذى خصصه للرد على كتاب لوك المشهور ، فنجدته يقول صراحة : « إن مذهبه (أى مذهب لوك) أقرب إلى أرسطو ومذهبي أقرب إلى أفلاطون ، وإن كان كلانا قد انطلق فى أمور كثيرة من مذهب هذين السكاتيين » . (ترجمة لاتان ، ص ٣٢٨ - ٣٢٩)

أفكار أرسطو الحية في صيغ مميّة . غير أن إحساس ليبنتز بقيمة الفرد يسوغ لنا إطلاق الصفة المهيبة عليه ! فهو يفتق مع أرسطو في أننا نلتقى بالوجود الحقيقي في الموجودات المقدمة أو في الجواهر المفردة . والتنوع العجيب الذى نشاهده مع تنوع الأفراد واختلافها وكثرتها يعد من أهم خصائص العالم وأجلها قيمة . وهو لا يوافق أرسطو على هذا كله ، فحسب ، بل يذهب إلى أن النظام الذى نراه في العالم لا ينبئ أن يزيد عما هو عليه حتى لا يؤثر على التنوع الحافل فيه . إن الفرد المميز المتوحد يحتفظ بقيمته في ذاته . وقيمته في تفردّه وأصالته التى تجعله موجودا نسيج وحده ، لا ثانى له في الوجود كله . ومن الواضح أن ليبنتز يذهب إلى أبعد مما ذهب إليه أرسطو . فلم يكن في وسع مفكر يونانى أن يقدر فكرة التفرد كل التقدير ، لأن هذا يعتمد إلى حد كبير على النظرة المسيحية إلى الشخصية والتاريخ . ولهذا يمكننا أن نقول إن ليبنتز يواصل السير على طريق التراث الفلسفى المسيحى حين يعتبر التفرد قيمة وحين ينظر إلى العقل بوصفه أعلى صورة من صوره . وهو في الواقع لا يكتفى بتكرار هذه الفكرة القديمة ، وإنما يعبر عنها تعبيراً جديداً يكشف بدوره عن أصالته . فهو يرى أن تفرد المونادة الفردية يمكن تفسيره من خلال علاقتها بالكل ، أعنى من خلال المنظور الذى تطل منه كل مونادة على العالم وتمكسه على طريقتهما ومن وجهة نظرها . فإذا طبقنا هذا على الإنسان أمكن القول بأن تفردّه يعتمد على تفرد الصورة التى يلتقطها عن العالم وتميزه عن غيره من الناس . إن وجود الفرد يعتمد على وجود المجموع . وقد رأى ليبنتز هذا رؤية مثالية واضحة . ولكن فلسفته لم تتجاوز هذه الرؤية الهندسية المتجانسة . ولم تؤثر عليها فكرة العلاقة الشخصية بين الأفراد ، ولا فكرة التأثير والتأثر المتبادل بينهم في الواقع

والمجتمع . ولهذا ظلت الفردية والفرد عند بعيدين عن كل ما تحملانه اليوم من المعاني الوجودية والطاقات الانفعالية والبواعث الاجتماعية والنفسية . ولهذا فقد يكون من الخير ألا تحمل فكرة الفرد عنده باكثر مما تحتمل ولا نستخرج منها نتائج لم يكن من الممكن أن ينتهي إليها . ومن يدري؟ فاعلمه كان يريد بها تأكيد فكرة « الواحدية » ، أى تأكيد القول أن كل موجود واحد ، وأننا مهما جردناه من كل صفاته فلن نستطيع أن نجرده من صفة أنه واحد إلى جانب أنه موجود . . . وهى الفكرة التى أكتدها أفلاطون من قبله عن « الواحد » المختلف عن كل ما يصدر عنه . ثم أكتدها هو من ناحية الصفات والخصائص التى ينفرد بها كل موجود عن كل ما عداه . ولا يجب بطبيعة الحال أن نفهم هذا من الناحية العددية فحسب ، إذ أن هذا بعيد كل البعد عن تفكيره . بل يجب أن نفهم منه أنه يؤكد أن الفرد ليس فردا من ناحية العدد فحسب ، وإنما هو فرد من ناحية التفاعلية والطاقة والطابع الشخصى الذى يتميز به عن كل فرد (أو جوهر) سواء . . . وهى فكرة أساسية فى مذهبه فى الوجود والدين والأخلاق جميعا ، إذ بغير هذا الطابع الشخصى والفردى لن يكون ثمة مجال للثواب والعقاب بعد الموت .

* * *

هكذا حرص ليهنقز على تأكيد فكرة الفرد والتنوع حرصه على تأكيد فكرة الوحدة والشمول . وهذا يكشف لنا عن سمة أخرى من أبرز سمات فكره ، وأعنى بها ميله الدائم إلى التوفيق بين الآراء المتعارضة والتأليف بين الاتجاهات المتباينة فى مركب واحد . تشهد على هذا محاولته التوفيق

بين النظرة الغائية والنظرة الميكانيكية للعالم ، أى بين أفلاطون وأرسطو من ناحية وبين ديكارت والعلماء الطبيعيين فى عصره من ناحية أخرى .
وقد لمسنا هذه المسألة من قبل ، ورأينا كيف قبل ليبنتز الفزعة الميكانيكية المحدودة وأصر فى نفس الوقت على رفض الفزعة الميكانيكية المطلقة ! فهو يوافق على أن جميع العمليات الفيزيائية يمكن تفسيرها تفسيراً ميكانيكياً ، ولكنه يرى أيضاً أن من الممكن الإبقاء على التفسير الغائى الذى وصل إلينا عن الفلسفة القديمة ، بل إن هذا التفسير الأخير لاغنى عنه لى يقوم التفسير الأول على أساس واطئ .

فإذا أردنا بالغائية والميكانيكية أن يكونا تفسيرين متضادين متعارضين للواقع ، فإن فلسفة ليبنتز تخرج عنهما جميعاً ! وقد يكون من الصواب أن نصف تفكيره بأنه تفكير تركيبى أو تأليفى . ومهما قيل عن إخفاقه فى الوصول إلى هذا التأليف ، فإن ذلك لا يقلل من تأثير فلسفته ولا ينقص من أصالتها واتساقها .

* * *

كان ليبنتز عالماً فى الرياضة ، وكان لهذا أثره على فلسفته . فالطابع الذى يسودها طابع رياضى ، والمثل الأعلى الذى تهتدى به مثل رياضى ، والأحكام والدقة اللذان يمسكان حلقاتها مستمدان من روح التفكير الرياضى . كتب فى السابع والعشرين من ديسمبر سنة ١٦٩٤ رسالة إلى الماركيز دى لوسبيتال Marquis de l' Hospital يقول فيها هذه العبارة :
« أن الميتافيزيقيا عندى رياضية خالصة » .

لقد كان يعتقد أن جميع العلوم التى تتناول حقائق العقل يمكن أن

تطور على نسق العلوم الرياضية ، كما كان يتوقع للعلوم التى تنصب على حقائق الواقع أن تلجأ إلى المناهج الرياضية وتفيد منها إلى أقصى حد ممكن (وقد حققت العلوم التجريبية نبؤته وقطعت معظم العلوم الإنسانية شوطا كبيرا فى هذا السبيل) .

وجدير بالذكر أنه أننى على أرسطو لأنه كان فى منطقته أول من كتب بأسلوب رياضى خارج حدود العلوم الرياضية ، كما تمنى أن يمتد هذا الأسلوب إلى سائر العلوم . بل إنه ليعبر عن اقتناعه بأن تطبيق المنهج الرياضى على العلوم الفلسفية سيضع حدا للخلافات فتختفى تماما من على مسرح الفلسفة ! ولا شك أن حماس ليبنتز للرياضة قد أدى به — كما أشرنا من قبل — إلى اغفال الحدود التى لا بد أن يقف عندها المنهج الرياضى ، كما أن طريقته الرياضية فى التفكير قد دفعته فى كثير من الأحيان إلى محاولة الإجابة على بعض المشكلات الفلسفية بنفس الدقة التى يلغزم بها الرياضيون ، مع أنها فى الغالب مشكلات لا حل لها على الإطلاق ؛ وإن وجد هذا الحل فلا يمكن التوصل إليه عن طريق المنهج الرياضى !

كان ليبنتز مقتنعا بأن جميع العلوم يمكن أن تطبق منهاج الرياضة بدرجات متفاوتة . ولعل هذا الاقتناع أن يكون دافعا على النزعة العامة التى تطبع تفكيره كله ، ألا وهى نزعة التفاؤل التى سخر منها فولتير . ولا شك أنه كان متأثرا بالمناخ العام الذى ساد عصر التنوير الأوروبى ، وإن كان الانصاف يقتضينا القول بأنه لم يقع فريسة ضيق الأفق والجفاف والفقر الروحى والوجدانى الذى غلب على معظم إنتاج هذا العصر . ولكن ثقته المطلقة فى قوة العقل الإنسانى تدل على تفاؤله . إنه يؤمن بتقدم الفن

والفلسفة في الماضي والمستقبل على السواء . وقد ينتكس هذا التقدم المستمر من وقت لآخر . ولكن النظرة الشاملة تثبت أن العقل قد تقدم أكثر مما انتكس ، وأن المعرفة البشرية يزداد حظها من السكال على مر التاريخ .

وتظهر النزعة المتفائلة أيضاً في نظراته إلى العالم والمصير . فهذا العالم هو أفضل عالم ممكن . والظلام الذي يخيم عليه ليس إلا الوجهه الشاحب للنور . والشر والبؤس والتماسة التي نلقاها فيه ليست شيئاً بجانب الخير والرحمة والعدل الذي أفاضه عنايه الله علينا . إن أنين المأساة يضيء وسط أنغام التجانس الشامل .. والموت نفسه يفقد ثقله وجهامته ، ويصبح الشر هو الضريرة الضرورية التي لا بد من أدائها للحرية البشرية ، كما تصبح الحرية نفسها جزءاً من نظام العالم الراسخ .

لا شك أن التفاؤل العقلي منبغ غنى تدفق منه الأفكار الحية ، وتربة خصبة تنمو عليها المعرفة البشرية . ولكن الخطر كل الخطر في اضفاء ثوب المثالية على جسد الواقع ، والنظر إلى القبح والبؤس والشر بعين الجمال والرضى والبهجة والتسامح . ذلك شيء يعجز الإنسان الذي يصطدم كل لحظة بصخرة الواقع الدامية . وهو على التحقيق شيء لا يقدر عليه إلا كائن فوق الإنسان أو كائن غير إنسانى وهو في النهاية خطر لم ينجح ايمنقز في تلانيه ، ومزاق لم ينج من الوقوع فيه . ولا نزاع في أن تفكيره يكشف من بعض الوجوه عن أحادية النظرة أو لنقل عن شيء من ضيق الأفق . وثقته المطلقة في المنهج الرياضى وتفاؤله للسرف يشهدان على هذا . فنحن نعلم اليوم أن المنهج الرياضى له حدود لا يستطيع أن يعمداها ، وأن للواقع مستويات وأبعاداً لا يمكنه أن يصل إليها . كما تعلمنا الحياة أن الاسراف في التفاؤل (م ه — المونادولوجيا)

قد يكون نوعا من الغفلة أو السذاجة وحسن النية . ومع ذلك فإن الانصاف يقتضي منا في هذا المجال أن نقول أن النظرة الأحادية ليست بالطابع الغالب على تفكير ليبنتز . فالواقع أن تفكيره بعيد عن التطرف . وهو يسعى على الدوام إلى التوفيق بين الأضداد في مركب يؤلف بينها ويهتدى في كل آرائه بالحكمة العربية : الحقيقة في الوسط (*) . إنه يقدر الجديد بغير أن يرفض القديم ، ويفتش عن الحقيقة بين الآراء المتعارضة ليقوم بدور حامة السلام بينها . ولا يتحرج أحيانا من تدوين أفكار فلسفية شائعة لإيمانه بأن الحقيقة غالبا ما تكون بسيطة ومشتركة بين الناس ، على حين يبدو الزيف في معظم الأحيان في ثوب خداع وضوء خلاب . وهو لا يعتمد عن النظرة الأحادية في القضايا التي يدعو إليها فحسب ، بل يتجنبها أيضا في اختياره للموضوعات العلمية التي يتناولها بالبحث . ويكفى أن طموحه لم يقف عند حد ، وأن حبه للمعرفة قد تنقل بين موائد المعرفة من القانون ، والرياضة ، والفيزياء ، والجيولوجيا إلى الموسيقى ، والفلسفة ، واللاهوت ، والتاريخ والسياسة دون أن يحيد عن النظرة الشاملة أو ينحرف إلى الظاهر والفرور .

ولهذا كان تفكيره تفكيراً شاملاً ، بأوسع وأعمق معاني هذه الكلمة . وما أصدق قول ديدرو (في المجلد الخامس عشر من الانسيكلوبيديا ، طبعة أسيزا ، ص ٤٤٠) : « عندما ينظر الواحد منا في نفسه ويقارن مواهبه بمواهب ليبنتز يحس بميل قوى يغريه بأن يقذف بالكتب بعيداً ويبحث لنفسه عن ركن خفي من العالم يمكنه أن يموت فيه بسلام .. كان

عقل هذا الرجل عدوا للفوضى، وكانت أعقد المسائل تتساق وتنظم عندما تدخل فيه . لقد جمع صفتين عظيمتين يندر أن تتفق إحداها مع الأخرى : روح الكشف وروح المنهج ، إلى جانب الدرس الدثوب المتنوع الذي أتاح له معرفة متعددة الأنواع والأشكال ، ولم يضعف هذه الصفة أو تلك . لقد كان فيلسوفاً ورياضياً ، بأعمق ما تحمله هاتان الكلمتان من معنى» (*) .

(*) النص مأخوذ عن طبعة روبرت لاتا ، ص ١٧ .

(هـ) الفلسفة الخالدة (*) :

الفلسفة الخالدة تعبير عن فكرة تحققت في الفلسفة في العصر القديم والوسيط ، قبل أن يصك الاصطلاح في القرن السادس عشر على يد اوجسطينوس ستويكوس Augustinus Stencus . أحد رجال عصر النهضة في ايطاليا . وقد آمن ليمتقز ايماننا قويا بفكرة الفلسفة الخالدة « التي تقع على السنين » ، وتنطوي على عدد من الكشوف الفلسفية التي تلقيناها عن القدماء ولا زالت جديرة بأن نقابلها ونحافظ عليها ونعني بتمثلها والافادة منها . وتدل الفكرة في رأيه على التقدم المتصل في مجال المعرفة الفلسفية . وإذا كان الفكر البشري يبتكس في بعض مراحل تطوره ، فان المعرفة الفلسفية لا تنفك تتطور وتزداد عمقا واتساعا ، ما بقيت الأجيال اللاحقة التي تبنى على الأسس التي أرسنها الأجيال المتقدمة . ليست الحقيقة من صنع انسان واحد ، وما من انسان يمكنه أن يدعى لنفسه شرف البحث عنها أو الوصول إليها . ومن أنكر جهود غيره على مدى التاريخ فهو أعمى أو أحمق . لقد طالما اجتهد المفكرون في البحث عن الحقيقة ، واكتشفوا هذا الملمح أو ذاك من ملامح وجهها الغامض النبيل — وحتى الذين تنكببت فلسفتهم طريق الحقيقة وضلت سواء السبيل قد شاركوا بصورة غير مباشرة في اعتناء غيرهم إليها . لقد آمن ليمتقز بأن الخير أقوى من الشر ، وان الحقيقة أعظم من الخطأ . وهذه العبارة المشهورة التي قالها في سنة ١٧١٤ تشهد على حكمته وحكمة عصره : « إن الحقيقة لأوسع انتشارا مما يظن بعض الناس » —

(*) النص مأخوذ عن طبعة روبرت لاتا ، ص ١٧ .

(*) Philosophia perennis .

وأولى بالباحث أن يقتفى آثار الحقيقة في نظرية ما من أن يسرع بادانتها على أساس الأخطاء التي وجدها فيها . وما من شيء يمكن أن يعبر عن هذه النزعة الحكيمية المتواضعة ، كما تعبر عنه الفلسفة الخالدة » . فهمي تحدد موقف الانسان من فاسفات الغير ، وتحشه على أن يعلم منها قبل أن يحاول هدمها .

ويصور ليمنقز هذا الاتجاه الذى آمن به بصدق وتواضع فى عبارات تستحق أن نقرأها ونقف عندها (*) : « ان مؤلفات الاعلام من رجال العصور القديمة والحديثة بغض النظر عن خصوماتهم الجدلية الحسادة مع مخالفتهم فى رأى ، تنطوى فى معظمها على كثير من الحق والخير ، مما يستحق أن يقتبس ويودع كنز المعرفة البشرية . ولو اهتم الناس بالتهوض بهذه المهمة بدلا من تبديد وقتهم فى القماس المآخذ والعيوب ، لما ضحوا فى هذه الحالة إلا بغرورهم وزهوهم ! وعلى الرغم من العديد من الكشوف الجديدة التي توصلت إليها ، وبلغت من النجاح مبلغا جعل أصدقائى ينصحونى بتكريس جهودى لمثل هذه البحوث ، فانى من جانبى على الأقل أقدر آراء الغير واعرف كيف أقيم كل رأى بما يستحق ، وإن كنت أفعل هذا بدرجات متفاوتة ، وربما كان السبب فى هذا أنى تعلمت من نشاطى المتعدد الجوانب ألا أحقر شيئا على الإطلاق » .

هذه عبارات تذكرنا بنصيحة بارمنيدز لسقراط - فى محاوره بارمنيدز

(*) يقول هذا فى بحثه Specimen dynamicum (١٩٦٥) عن نص ترجمة Philip P. Wiener فى كتاب Leibniz, selections نيويورك، سكريبينر

لأفلاطون — ألا يحقر الفيلسوف شيئاً، ولو بلغ من ضالة الشأن مبلغ
الشعر والطين ! وهى تكشف عن طبيعة لينة وشخصية ونزعة العقلية
والنفسية التى وجهت نشاطه الفلسفى والعلمى — كما تكشف عن تواضع
أصيل ينهل الحكيم من نبعه على اختلاف البلاد والمصور ، ويتعلم مع كل
قطرة منه حقائق الحكمة ؛ تفكير الانسان المحدود ، تقدير جهود الغير ،
الايمان بسلطان الحقيقة الذى لا تذال منه قوى الزيف والكذب مهما كان
عقارها وعدتها ! وليس من الضرورى أن نكون من الحكماء لنعرف
هذا كله . يمكن أن ننظر فى تاريخ الفكر البشرى نظرة متسامحة واسعة
الأنق اسكى نصصح أفكارنا ونعرف أن الحقيقة تكمن فى البحث الدائب
عنها والجهد المبذول للسير على طريقها ، إذ لم يأت لحن ولن يتأتى له أن
يملك الحقيقة الكاملة ! ومن لم يفعل هذا فسيظل أسير ذاته وسجين عصره ،
ولن يتسنى له الارتقاء بفكره فوق الضحالة والتجيز وضيق الأفق .

وما أجمل ما يقوله الأديب الناقد والفيلسوف المربى العظيم ليسنج (١٧٢٩
— ١٧٨١) الذى عبر عن عصر التنوير وتجاوزه فى وقت واحد ، ودافع
عن روح التسامح والأخوة البشرية والصدق فى المسرح والفن والحياة أبلغ
دفاع وأخلصه :

« ليست الحقيقة التى يملكها انسان أو يتصور أنه يملكها هى التى
تجعل له قيمة ، بل الجهد الصادق الذى بذله فى القماسها والسعى وراءها .
فليس تملك الحقيقة هو الذى ينمى طاقاته وقواه ، بل إن البحث عنها هو
الذى يعمل على تفتحها ، وفيه وحده تكمن قدرته على الاستزادة من الكمال .
إن التملك يجعل الانسان كسولاً ، ساكناً ، مغروراً .. ولو أن الله وضع

الحقيقة كلها في يمينه . وجعل الدافع الوحيد الذى يحرك الإنسان إلى طلبها في يسراه — ولو كان في نيته أن يضلنى ضلال أبديا — ومد نحوى يديه المضمومتين وهو يقول « اختر بينهما الركعت أمامه في خشوع وهتفت به وأنا أشير إلى يسراه : رب ! أعطى هذه ! فالحقيقة الخالصة ملكك أنت وحدك !

* * *

إن الفلسفة الخالدة كلمة عظيمة وفكرة خصبة . ولكن ما من كلمة لم يسأ استعمالها ، ولا من فكرة لم يسأ فهمها . وما أكثر الذين يتصورون ان « الفلسفة الخالدة » معطف يدثر فكرا كسولا غير ملتزم ، أو نزعة محافظة تفتقر إلى الجدة والقدرة على النقد والتمحيص . صحيح أن الفكرة التى تكمن وراء الفلسفة الخالدة لا تغلو من الأخطار والمزالق ، ولكن من الخطأ الظن بأن الايمان بها لا بد أن يكون علامة على ضعف التفكير وجوده ، أو التساهل مع الغير — من باب حسن النية ! — أو التشبث بأكفان الماضى الغابر . وفلسفة لبيبتهز نفسها خير دليل على خطأ هذا الظن . فلقد كافح طويلا في سبيل التعرف إلى الحقيقة الشاملة ولم يجعل من السير على الدروب الجديدة المحفوفة بالمخاطر . وجمع العقل الناقد إلى القدرة على تقبل آراء الغير واحترام جهودهم وكشوفهم . ويكفى أن نشير للانفعادات العديدة التى وجهها إلى ديكارت ولوك وبايل ، وان نشير أيضا إلى اهتمامه بفسكار عصره والبحوث التى تمت على عهده في مختلف الميادين ، حتى لقد وصل هذا الاهتمام في بعض الأحيان إلى حد الوماع بكل جديد مبتكر ! ولا شك أنه كان يقف في جانب التقدم والتطور ، فضلا عن وقوفه في

صف المحافظين — بالمعنى الكريم الذى يدل عليه الأصل اللاتينى لهـ هذه الكلمة - (٥) أى بمعنى الحفاظ على كل ما يستحق البقاء ويدفع تيار التطور إلى الأمام ، ويضيف لكثير المعرفة البشرية حجراً واحداً ثميناً ! ومن الغلظ أن تأخذ إيمانه بالفلسفة الخالدة مأخذ السكسل الروحى ، أو العجز عن ارتياد جهل المستقبل ، أو قلة الاصاله والابتكار . ففلسفته كلها تشهد على شجاعته وتفتح عقله وعرفانه بما قدمته الفلسفة من قديم وجـديد . ولو أحسننا فهم فلسفته لتعلمنا منه دروساً تنفع المؤمنين بالفلسفة الخالدة والجاهدين لها على السواء !

ثالثا - ليبنتز في مرآة الاجيال

ما الذى بقى حيا من فيلسوف غاب شبحه القانى منذ مائتين وسبعة وخمسين عاما ؟

سؤال عسير ، من تلك الأسئلة التى لا يجاب عليها إلا بأسئلة أخرى !
يصدق هذا على ليبنتز ، كما يصدق على كل فيلسوف أو أديب عظيم ترك تراثه وديعة بين يدي الأجيال . ومن يدري ؟ فقد تقوقف الإجابة علينا نحن ؛ على رغبتنا فى الحياة أو قدرتنا عليها ، على مدى ما نملك من شجاعة البحث عن كنوز الماضى والارتفاع إلى قممها والاعتراف من منابعها وبث الحياة فيها وفى أنفسنا . وكـ من مفكر أو أديب مات فى ذاكرة الأجيال وشيع موتا . ثم جاءت اللحظة التى أحست فيها بحاجتها الملحة إليه ففزعت نحوه كما يفزع الابن الغائب إلى صدر أبيه ، وأزاحت التراب والأكفان عنه ، وأنقذت صورته من عناكب النسيان التى تعشش عليها فى المتاحف والمخازن !

يمكننا أن نسأل عن أثر ليبنتز على التاريخ الأوروبى والثقافة الأوروبية من بعده ، فنعرف فضله الذى لا ينكر على العديد من الأكاديميات العلمية التى تأسست فى أواخر حياته أو بعد موته وكان له دور مباشر أو غير مباشر فى قيامها (*) .

ويمكننا أن ننظر إلى العلوم العديدة التى ازدهرت فى عصرنا الحديث قنقبين بصمات أصابعه عليها ، ونرى إلى أى حد أفادت من توجيهاته

(*) تأسست بفضل جهوده أكاديميات العلوم فى برلين (١٧٠٠) وفيينا وبطرسبورج (١٧١١) .

ولمحاته ، فكان أحد الرواد القلائل الذين دلوها على الطريق الصحيح الذى تواصل السير فيه . ويمكن أن نذكر علوم الرياضة والفزياء والبيولوجيا والجيولوجيا واللغة والتاريخ والاقتصاد والمنطق الرياضى وعلم النفس التحليلى وغيرها من العلوم التى تعترف اليوم بفضلها . ولكننا لن نغضى فى هذه الأسئلة التى تحتاج إلى بحوث مخصصة ليس هذا مجالها ، ولنرجع للخيط الذى لمسناه عن تأثير ليننتز على التراث الفيلسفى الحديث .

لم يكن ليننتز من الفلاسفة الذين يجمعون حواهم المرئدين والاتباع ، وينشئون مدرسة تقولى نشر أفكارهم ورعايتها بعد موتهم . لقد ترك وراءه تراثا ضخما من البحوث والرسائل المخطوطة التى لم ينشر منها فى أثناء حياته سوى قدر ضئيل . ومات وحيدا منسيا مكروها من أغلب معاصريه ، وظل السكره والأهمال والجحود يلاحقه حتى عهد قريب . ولاشك أن كشوفه الهامة فى الرياضة والعلوم ، وصلاته القوية بعلماء عصره ومنكريه ، ومذهبه الذى أثار الأعجاب باتساقه بقدر ما أثار السخط على تفاوله الشديد ، وشخصيته الموسوعية الفريدة التى جمعت المتناقضات فى مركب عجيب ، لا شك أن هذا كله لم يسمح بأن يقسرب إليه النسيان ، وأن سمح بعض الوقت بالجحود والنكران ! .

ولهم أن أعماله نجمت من القدر الذى لم يعرفق به فى حياته . وبدأت أجيال الباحثين فى نشر مخطوطاته العديدة المبعثرة بين المكتبات ، وفك طلاسم مسوداته المليئة بالقصويبات والزيادات والمراجعات ! ولم تسكد تمر عشرون سنة على وفاته حتى ظهرت أول محاولة لدراسة فلسفته دراسة شاملة . فكتب لودوفيجى فى سنة ١٧٣٧ كتابا بعنوان : مشروع تفصيلى لتاريخ

كامل لفلسفة ليبنتز . (*)

غير أن الفضل الأكبر في نشر فلسفة ليبنتز والعروج لها بين جموع المثقفين يرجع لسكرستيان فواف (١٦٧٩ — ١٧٥٤) زعيم حركة القنوير في ألمانيا في القرن الثامن عشر ، وأمير النزعة العقلانية ، و« الممثل الجبار » للفلسفة الدجاطيكية أو القطعية كما قال عنه كانت بحق !

ولكن فواف وتلاميذه اساءوا إلى ليبنتز بقدر ما احسنوا إليه ، فحشروا فكره الأصل الحلي في قالب مذهبي ضيق غلب عليه الطابع المدرسي ، وتحكمت فيه آفة التلقيق والتوفيق . وقد كان فواف أول من غامر بكتابة معظم مؤلفاته باللغة الألمانية ، وهي في أغلبها لاتخرج عن عرض فلسفة ليبنتز مع مزجها بعناصر أرسطية ورواقية ومدرسية . ولماذا يمكن القول أن ليبنتز — الذي كان يكتب أساسا بالفرنسية واللاتينية — كان له أثر غير مباشر على تكوين المصطلح الفلسفي في اللغة الألمانية التي لم يكتب بها كثيراً .

وقد كانت فلسفة القنوير — التي عبر فيها فواف وأتباعه عن إيمانهم المفرط بالعقل واهتدوا فيها قبل كل شيء بفلسفة ليبنتز — التربة التي نمت عليها فلسفة كانت ، واستمدت منها عصارة حياتها الأولى . والواقع أنه يشعذر علينا بنظر ليبنتز أن نتصور كانت وفلسفته . صحيح أنه تصدى في مرحلته النقدية للهجوم على النزعة العقلانية القطعية ، وهدم صروحها الميتافيزيقية الشامخة . ولكن هذا لا ينفى تأثره الشديد في بداية نشاطه الفكري بفلسفة ليبنتز التي قامت عليها تلك النزعة أو بالأحرى على صورة معدلة منها —

C. G. Ludovici ; Ausführlicher Entwurf einer vollständigen
Historie der Lebenizschen Philosophie .

ولا يقف الأمر عند القائل المحتوم بين الخوصوم - فالمنقود يعيش دائماً في ناقده ! — بل يقعداه إلى مسائل هامة تتصل بنقاط اللقاء والافتراق بينهما. والمتأمل لفلسفة كانت النظرية والعملية لن يخطئ سماع اصداء عديدة من ليبنتز : القضايا التحليلية والقضايا التركيبية ، مملكة الطبيعة ومملكة الغايات ، حقائق الواقع التجريبية الحادثة وحقائق العقل الأبدية الضرورية ، الاعتقاد بالمناهج الرياضية والعلمية لاحكام المناهج الفلسفية والميتافيزيقية . الخ ، ويمكن أن كانت قد تأثر إلى ابناح حد بككتاب ليبنتز « مقالات جديدة عن العقل الانساني » الذي لم ينشر إلا في سنة ١٧٦٥ ، وذلك في كتابه الصغير الذي يحمل بذور نظريته في الاستطيقا الترفند قاليه أو الزمان والمكان ، وبعد ارهاصة حقيقية بتحويله إلى الفلسفة النقدية ، وعلامة بارزة على طريق تطوره العقلي^(١) » ويقصد به رسالته اللاتينية الهامة : « صور ومبادئ العالمين الحسى والعقلي » (١٧٧٠) . فقد عبرت هذه الرسالة الصغيرة عن تخلصه النهائي من تأثير النزعة العقلانية القطعية — التي توصف عادة بفلسفة فولف وليبنتز — ومزاعمها الطموح المتعجلة عن قدرة العقل البشرى على معرفة الوجود كما هو في ذاته ، كما عبرت عن الارتباط الوثيق بين الحساسية وطبيعة الإنسان المتناهية المحدودة ، وكلها أشارات هامة إلى « التحول الكوبرنيقي » والثورة النقدية التي أعلنها في كتابه « نقد العقل الخالص » بعد ذلك بأحد عشر عاما .

لا ينفي هذا كله بطبيعة الحال أن كانت وليبنتز مختلفان في تفكيرهما أعمق الاختلاف ، على الرغم من أوجه الاتصال بينهما . وكل ما نريد من ورائه هو تأكيد أن وصف ليبنتز بأنه ممدد — كانت وصف ينطوى على

(1) De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principls.

اجحاف شديد به . ويزيد من وقع هذا الاجحاف بليبنتز أن عدداً كبيراً من الباحثين قد دأبوا على وصفه بفيلاسوف عصر الباروك . وهم بهذا لا يكادون يخفون رغبتهم في إظهار الجانب الضعيف من فلسفته (وان كان ذلك الوصف لا يقلل من أهميته ولا يجعله مبتور الصلة بعصرنا) ، ولا يكتفون ميلهم إلى التهوين من شأن ميتافيزيقاه « غير النقدية » بالقياس إلى ميتافيزيقا كانت النقدية ، وأبرز أخطائها وبعدها عن الروح العلمية إذا قورنت بالفلسفات العلمية المعاصرة التي تسترشد بمناهج العلم الرياضى والطبيعى ونقائجه . ومن الواضح أن مثل هذا النقد لا ينصف « كانت » ولا « ليبنتز » ، ولا يسلم عند النظر المتأنى من الظلم والتعجيز .

أثر ليبنتز على عدد كبير من المفكرين والأدباء الذين تمتد قائمة أسمائهم إلى يومنا الراهن . ولن يتسم المجال للحديث عن هذا التأثير الخصب العميق ، وإلهذا نكتفى بتناول لمحات بارزة منه .

كان الأديب الناقد العالم ، باعث حركة « العصف والدفع » الأدبية فى ألمانيا ومؤسس فلسفة التاريخ بها وهو يوهان جوتفريد (١٧٤٤ — ١٨٠٣) من أهم المفكرين الذين تأثروا بليبنتز . فقد اعتمد على فلسفته فى هجومه المرير على فلسفة كانت المتأخرة (وحاول فيه دون نجاح يذكر أن يتجاوز نقد كانت بما بعد النقد) وقدم كثيراً من أفكار فيلاسوفنا فى كتابه « رسائل لرعاية الإنسانية »^(١) . وفى مجموعة مقالاته السماة Adrastea ، كما عرف أصحاب حركة العصف والدفع بكثير من خواطره ولمحاته التى

(1) J. G. Herder , Briefe zur Beförderung der Humanität
(1793 — 1797)

أفاد منها جوته ^(١) وشيلر وأعلام الفلسفة المثالية الألمانية ، وفي مقدمتهم هيجل . ومن الصعب أن نحدد طبيعة العلاقة بين هيجل وليبنيتز ، فبينهما من أوجه الخلاف والاتفاق ما يجعل كفتي متعادلتين . ويكفى أن نذكر عبارة قصيرة لهيجل وضع بها أصبعه على الفارق بينهما حيث قال : « إن الفرد هو المبدأ الأساسى عند ليبنيتز » ، وطبيعى أن يصدر هذا القول من هيجل . فإن يكن هو نبي « الكلى العام » فإن ليبنيتز هو المبشر « بالفرد » والفرد ! .

لأتجه اليسار الهيجلى إلى ليبنيتز وفسر أفكاره تفسيراً قد لا يرضى عنه الفيلسوف نفسه .. فقد نشر لودفيج فويرباخ (١٨٠٤ - ١٨٧٢) في سنة ١٨٣٧ كتابه : عرض وتطور ونقد فلسفة ليبنيتز ^(٢) « وقد كان لهذا العرض الانثروبولوجى والمادى لفلسفة ليبنيتز أثره الكبير على المادة الجدلية . وجدير بالذكر أن هذا الكتاب كان من الكتب التى عكف لينيى على دراستها واقتباس أجزاء منها أثناء الفترة التى قضاها منفياً فى سويسرا .

(١) سجل يوهانيس فالك فى أحد أحاديثه مع جوته (فى ٢٥ يناير ١٨١٣ عشية وفاة الاديب فيلاند الذى كان يحبه ويقدره) سجل إيمان جوته بحلول الروح بعد الموت ، على أساس إيمانه بفكرة ليبنيتز عن المونادة التى هى فى النهاية نفس أو روح ، فكل ما فى الكون مونادات ، سواء فى ذلك النباتات والحيوانات والبشر والنجوم .. الخ . وهى تتحول بعد تحليلها عن المادة إلى كيان آخر ، ولا يبقى منها إلا ما يستحق البقاء والمونادات التى قضت حياتها فى تهذيب نفسها وتربيتها بالفن والمعرفة أحق من غيرها بالبقاء والخلود .

(2) Feuerbach, L. : Darstellung. Entwicklung und Kritik der Feibnizschen Philosophie (1837) .

وامتد هذا التأثير حتى بلغ ذروته في كتاب صدر حديثا لها نر هينس هواس، حاول فيه أن يفسر ليهنتز تفسيراً ماديا ملحداً^(١)، وأن يثبت بكل وسيلة مشروعة وغير مشروعة أن فلسفته فلسفة مادية تقستر وراء المثالية، وأن إيمانه بالله ليس إلا الحادا مقنعا! بل لقد أصبح ليهنتز في رأى المؤلف هو نموذج الملحد، كما أصبح حديثه عن الله مجرد روايب من تدين شخصى غريب على مذهبه الحقيقي! وإذا كان العارفون بليهنتز قد حنقوا أشد الحنق على هذا التفسير المتعسف، فإنه قد لفت الانظار على أية حال إلى مسألتين هامتين: أما المسألة الأولى فهي أن الحدود التى توضع عادة بين الواحدة الروحية والواحدة المادية ليست حدودا واضحة ولا فاصلة بالقدر الكافى، أما الثانية فهي أن نظرية ليهنتز عن الله لاتزال فى حاجة إلى مزيد من النقد والتمحيص والتفسير: ولعل الغاضبين على هذا التفسير أن يكونوا على حق فى غضبهم، فمثل هذا التفسير لليهنتز أو غيره — وإن استحق الاعجاب بعجراته أو تهوره الا يقم إلا على حساب المذهب نفسه، ولا يتناسب فيه الربح مع الخسارة. وإذا أردنا أن نحافظ على اتساقه فلا بد من التوضيحية بجوانب رئيسية من مذهب الفيلسوف على أساس أنها « غريبة عنه ». ومن يدري؟ فقد يؤدي هذا بصورة ضمنية إلى إدانة الفيلسوف وإثبات نفاقه وتعدد وجوهه. وهو خطر لا يمكن المغامرة به فى كل الأحوال.. فقد يرضى زهر المفسر صاحب الرأى الجديد العفيد، ولكنه سيضال الباحث المتواضع الذى يسعى إلى وضع المذهب فى إطاره التاريخى الصحيح.

وربما كانت الفلسفة الألمانية فى القرن التاسع عشر أكثر من ذلك

(1) Holz; Heinz Heing. Leibniz. Stuttgart, W.Kohlhammer, 1958, 164 pp. (Urban Bucher. 34).

إنصافا لروح الفيلسوف وحروفه — فهام أولاء يوهان فريدرش هربارت (١٧٧٦ - ١٨٤١) وبرنهارد بولزانو (١٧٨١ - ١٨٤٨) وهرمان لوتزه (١٨١٧ - ١٨٨١) يتأثرون بليبنتز في مذاهبهم الميتافيزيقية والمنطقية، ويقسرونه كما كان يحب لنفسه أن يفسر - أعنى كـفيلسوف إلهي ومنطقي يبحث عن الحقائق الخالدة في عقل الله وعقل الإنسان خليفة وصورته المصغرة على الأرض . ولم يكتب هؤلاء الفلاسفة الثلاثة بانصاف لـيبنتز ، بل بثوا الحياة في فلسفته ، وبخاصة نظريته في المونادات أو الكائنات البسيطة غير المادية ، أو عناصر الواقع المحملة بالطاقة التي بنى عليها هربارت ميتافيزيقاه . وقد كان لـلوتزه وبولزانو فضل كبير في نقل مذهب لـيبنتز في صورته النقية إلى القرن العشرين .

بدأ الحوار الحى العميق مع أفكار لـيبنتز مع بداية هذا القرن ، ففي سنة ١٩٠٠ نشر برتراند رسل كتابه العظيم « عرض نقدي لفلسفة لـيبنتز ^(١) » الذىذهبذهب فيه ، إلى أن الرياض والمنطق هما محور فلسفته ، وأن قضية « تضمن الموضوع للمحمول » هى أساس مذهبه الميتافيزيقى عن الجواهر البسيطة أو المونادات . ونشر الفيلسوف الفرنسى لوى كوتيرا كتابه : « منطق لـيبنتز » سنة ١٩٠١ وضمنه وثائق لم يسبق نشرها ، فلفت الأنظار إلى أن هذا المنطق « ليس قلب المذهب وروحه فحسب ، إنما هو كذلك محور نشاط لـيبنتز العقلى . » ثم توالى البحوث التى تؤكد أبوة لـيبنتزة

(1) Bertrand Russell ; A critical exposition of the philosophy of Leibniz .

راجع تلخيصا وعرضا له فى مقال لأستاذنا الدكتور عثمان أمين فى مجلة الفكر المعاصر ، العدد ٣٤ ، ديسمبر ١٩٦٧ ، تحت عنوان رسل وفلسفة لـيبنتز ، ص ١٦

للمنطق الرياضى الحديث ، ومن أهمها بحوث هينريش شولس الذى بلغ به الحب والتقدير للفيلسوف أن سمي لغة الحساب المنطقى « لغة لايبنتز ». ولا شك أن فضل لايبنتز على المنطق الحديث لا ينسكرك ، فقد وجهه إلى الطريق الذى يسير فيه بما كتبه فيه ودعا إليه من « ترييض » المعارف المختلفة — بما فى ذلك الميكانيكا ١ — وإنشاء لغة تصورية حسابية تقضى على الخلافات والمجاذلات الدائرة على مسرح الفلسفة والمعرفة بهيما ١ والواقع أن من الصعب تحديد أثره على ازدهار المنطق الرياضى الحديث بمدة سنة ١٨٥٠ ، وإن كان أثره عليه قد اتضح بصورة قاطعة بعد بداية القرن ، بفضل بحوث رسل و كوتيرا التى أشرت إليها منذ قليل ^(١) . ولعل أهم ما فى هذا كله هو أن لايبنتز قد جعلنا أقدر على فهم العلاقة الوثيقة بين الفلسفة والرياضة . ولماذا لم يكن من الممكن ولا من العقل أن تتخلى الفلسفة عن شخصيتها وروحها ومنهجها لغيرق فى الرياضة ، فانها تستطيع مع ذلك أن تفيد من نتائج الرياضة والعلوم الطبيعية . وهذا هو الدرس الحى الذى أخذته معظم الفلاسفات العلمية المعاصرة من لايبنتز . هذا إلى جانب درس آخر لا يقل عنه أهمية : وهو أن يعلم الفلاسفة كيف يرتفعون فوق حدود التخصص الضيقة ، ويمودوا عيونهم وقلوبهم على النظرة الكلية المتعالية ، والحكم المترفع النزيه . وهذه النظرة الكلية التى لا يغفل لها طرف عن مكان الفرد من المجموع . والجزء من الكل هى التى تستطيع أن تصحح أخطاء التخصص العلمى الضيق والضرورى فى آن واحد . بيد أن تأثير لايبنتز لم يقتصر على المنطق الحديث . ويبدو من

(١) راجع الفصل القيم عن منطق لايبنتز فى كتاب المنطق الرمضى نشأته وتطوره ، للدكتور محمود فهمى زيدان ، ص ٥١ — ٦٣ — بيروت ، دار النهضة العربية ، ١٩٧٣ .

(م ٦ — المونادولوجيا)

المسير أن نحصر أفضاله على مختلف جوانب المعرفة قبل أن نقزود بالفطرة السكلية المتكاملة لتفكير هذا الرجل الموسوعي العجيب . فحيثما تلفتينا عثرنا على آثاره هنا أو هناك . قد يمكننا أن نتبين بصماته الواضحة على التحليلات اللغوية والمطابقة للوضعيين الجدد ، وكتابات علماء النفس التحليلي عن اللاشعور (ويكفي أن نذكر نظرية يونج عن اللاشعور الجمعي) و« فلاسفة الحياة » من فرنسيين وألمان عن الطاقة الحيوية ، وفلاسفة العلم عن الطاقة والقوى الدينامية . ولعل تأثيره أن يكون قد اتضح بأجلى صورة على فلسفة وايتهد (١٨٦١ - ١٩٤٧) الذي بدأ من الرياضة والفيزياء ليصل بمغامرته الفكرية الإنسانية العميقة إلى مذهب ميتافيزيقي امتدى فيه بأفلاطون وأينشتين على السواء !

وإذا كان السؤال عن تأثير ليبنتز على فروع المعرفة المختلفة سؤالاً لا يزال ملحاً ولا يزال في حاجة إلى دراسات مستفيضة ، فإن السؤال عما بقي حياً من فلسفته أو بالأحرى عما ينبغي أن يبقى منها مؤثراً فعالاً - هو سؤال أشد إلحاحاً : وقد أشرنا إلى رأيه في الفلسفة الخالدة ، ودعوته للرجوع إلى الرواد الأعلام من مفكري الماضي لتأخذ عنهم الحقيقة السكائمة في كل فكر عظيم ، ونوسع من نظارتنا المحدودة بقصورنا وعجزنا البشري . ونحن اليوم في أشد الحاجة إلى تلبية هذا المطلب والانصات لهذا الصوت . فما أكثر الدروس التي يمكن أن نتعلمها منه . ولعل من أهمها أن تكون رغبتنا في القلق والتعلم أكبر من شهوتنا للهدم والتعطيم . وقد عبر ليبنتز بنفسه عن هذا المعنى الجميل الجليل في رسالة كتبها إلى ريمون Remond في اليوم السادس والعشرين من شهر أغسطس سنة ١٧١٤ وقال فيها : « ولو كان لدى الفراغ السكافي لمعدت مقارنة بين مذهبي ومذاهب القدماء وغيرهم من الرجال

القادرين . أن الحقيقة لأوسم إنتشاراً مما يظن الناس ، ولكنها كثيراً ما تكون مزينة مبهوغة الوجه ، وكثيراً ما تضعف وتفسد بفعل الشوائب التي تفسر بها أو تقلل من نفعها . ولوتبيننا آثار الحقيقة عند المتقدمين لاستخلاصنا القبر من الوحل ، والماس من المنجم ، والنور من الظلام ، ولكانت هذه في الواقع هي الفلسفة الخالدة .

هذه الكلمات هي خير ما نختم به حديثنا عن ليبنتز .

فهل ما تزال هذه الفلسفة الخالدة ممكنة ؟

إن الإجابة تحتاج إلى الحكمة والشجاعة . وليبنتز هو خير مثل على الحكمة والشجاعة .

المونادولوجيا

و

المبادئ العقلية للطبيعة والفضل الالهي

تقديم

كتب ليبنتز المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الالهي في سنة ١٧١٤ ، أى قبل وفاته بسنتين اثنتين. وتعد هاتان الرسالتان من أهم ما كتب وأعظمه دلالة على مذهبه الفلسفى وأكثره توفيقا فى صياغة والعبارة عنه .

والرسالتان مةفتتان فى الهدف والقصد ، ويحتمل أن يكونا قد كتبيا فى وقت واحد أو فى فترتين متقاربتين ، ويختلف الشراح فى ترتيبهما الزمنى ، وإن كان المترجم والشارح الانجليزى القدير روبرت لاتا يؤكد أن المبادئ وضعت قبل المونادولوجيا ^(١) .

ولعل اندريه روبينييه ^(٢) الذى نشر أعمال ليبنتز وحققها وصدرت فى باريس سنة ١٩٥٤ أن يكون محقا فى قوله فى مقدمة هذه النشرة أنها أشبه شيء بالوصية ^(٣) ولعل أحد مؤرخى الفلسفة الأعلام — وهو كورت هيلد برانت ^(٤) — فى كتابه عن ليبنتز ومملكة النعمة أو الفضل الالهي ، أن يكون على حق كذلك فى إشارته إلى منزلة هذين السكتابين الصغيرين من مذهب ليبنتز العام . فهو يقول انهما يعبران عن أكل صيغة وصل إليهما ليبنتز فى ذروة نهجه الفكرى ، كما يتوجان هذا الفكر من ناحية

(1) The Monadology & other philosophical writings. Translated with introduction & notes by Robert Latta, Oxford University Press, 1. Edition 1898. Reprinted 1965. p. 216.

(2) A. Robinet.

(3) Presque un testament.

(4) Kurt Hildebrandt; Leibniz und das Reich der Gnade, Haag. 1953. S. 222.

المضمون ، ولذلك فهما مختلفان من معظم أعماله التي تتناول مجالات أخرى وتعتبر عن وجهات نظر جزئية .

ولا يقتصر الأمر في شأن هذين الكتابين - أو ان شئت الـكتيبين ! - على زمن التأليف أو شكله ، وإنما يتجاوزه إلى ما بينهما من صلة عميقة من ناحية المحتوى والمضمون . فالفيلسوف يمرض فيها أفكاره الأساسية ، وإن كان قد توخى في المبادئ أن تخرج إلى الناس بأسلوب أبسط ولفه أبسر ، لأنه لم يتوجه بها إلى زملائه الفلاسفة كما فعل في المونادولوجيا ^(١) ومع ذلك فإن من الخير دائماً أن تقرأ المبادئ مع المونادولوجيا أو بالأحرى قبلها . لـتكون تمهيداً لها أو تعليقا عليها . ومن الخير أيضاً ألا نقلل من قيمة هذه المبادئ التي يشير صاحبها في رسالته المذكورة إلى أهميتها ومكانتها من مذهبه كله .

ليست المونادولوجيا مجرد تمهيد لفلسفة ليبنتز ، وإنما هي عرض مركز لمبادئها الأساسية التي عبر عنها في سائر بحوثه ، وبسطها بوجه خاص بصورة لا تخلو من الاضطراب والاستطراد في رسالته عن العدل الإلهي (التيوديسيه) . ولم تغب هذه الحقيقة عن بال الفيلسوف ، إذ نجده يشير بنفسه على هوامش مخطوطة المونادولوجيا بإشارات عديدة إلى فصول تلك الرسالة التي توسعت في شرح بعض المسائل التي تتناولها المخطوطة الصغيرة . وربما جاز لنا أن نقول مع مؤرخ الفلسفة المعروف يوحنا اردمان إن المونادولوجيا موسوعة صغيرة الحجم تضم كل فلسفة ليبنتز ، وليس من السهل بطبيعة الحال أن

(١) راجع الرسالة التي بعثها ليبنتز إلى نيقولا ريمون N. Remond في

تقيم هذه الموسوعة الصغيرة - غير الميسرة ١ - بعد أول قراءة . إذ لا غنى للقارئ عن الإلمام بجوانب عامة من تفكير ليبنتز ، ولا غنى له أيضا عن النظر فيها مرة بعد مرة ١

تتناول المونادولوجيا فلسفة ليبنتز في الجوهر . ويمكن القول بأنها تتألف من قسمين ، يشرح الفيلسوف في أولهما طبيعة الجواهر عامة ، ما خلق منها وما لم يخلق ، التي يتكون منها العالم في مجموعته ، ويفسر ثانيهما طبيعة العلاقات المتبادلة بينها على سبيل التأثير والتأثر ، بحيث تكون عالما واحداً بمفرده ، هو - في رأيه ١ - أصلح وأفضل عالم ممكن . ويمكن أن تدرج الفقرات من ١ إلى ٤٨ تحت القسم الأول ، أما القسم الثاني فيضم الفقرات الباقية (من ٤٩ إلى ٩٠) ويمكن أن نذهب إلى أبعد من هذا فنقسم القسم الأول إلى ثلاثة أجزاء رئيسية يفسر ليبنتز في أولها (من الفقرات ١٠ - ١٨) طبيعة المونادات المخلوقة ، ويميز في ثانيهما (من ١٩ إلى ٣٠) الأنواع الثلاثة الكبرى من المونادات المخلوقة ، كما يشرح في الجزء الثالث (٣١ - ٤٨) كيف يتم الانتقال من أعلى أنواع المونادات المخلوقة (وهي الوعى أو الفهم) إلى المونادة الوحيدة التي لم تخلق (وهي الله) عن طريق المبدأين العقليين الأساسيين ، ونعنى بهما مبدأ عدم التناقض ومبدأ السبب الكافى . وبهذا يقدم لنا رؤيته لتكون بوجه عام ، ويكشف تدرج الكائنات الفردية التي يتألف منها طبقة فوق طبقة .

أما القسم الثانى فيمكن بدوره أن يتفرع إلى ثلاثة أجزاء ، تبين كما قدمت طبيعة العلاقات بين الجواهر بصورة أوفى وأتم . فالجزء الأول (من ٤٩ إلى ٦٠) يعرض المبادئ العامة التي تقوم عليها العلاقة بين الجواهر من خلال التجانس المتذبذب أو الاتساق المقدر ومذهب ليبنتز المشهور -

والمشبهه أيضا ١ - عن أفضل العوالم الممكنة ١ ويشرح الجزء الثانى (من ٦١ إلى ٨٢) العلاقات القائمة بين أنواع معينة من الجواهر شرحاً مستفيضاً كما يعالج مسائل متعلقة بالكان الحى وطبيعة العلاقة بين النفس والجسم ، بما فى ذلك الحياة والموت والخلق والفناء . أما الجزء الثالث (من ٨٣ إلى ٩٠) فيضم النسق السكامل للعلاقات فى وحدة واحدة هى الله ، ويتناول التفرقة بين العلل الفاعلة والعلل الغائية والتجانس بينهما فى نهاية المطاف - وهو التجانس الذى يقوم عليه التمييز بين النفس والجسم - ثم يضيف إليه تفرقة أخرى وتجانسا آخرين « الملائكة الفيزيائية للطبيعة والملائكة الأخلاقية للفضل الالهي » ، أى بين الله بوصفه البناء الأعظم والمهندس المدبر للالة السكونية الهائلة ، وبين الله بوصفه الحاكم المهيمن على مدينة الأرواح ، والراعى الحكيم والأب الرحيم .

ولا بد من القول بأن هذا التحليل — الذى اقتبسناه عن العالم الانجليزى لاتا - ليس إلا مدخلا مبسطا لقراءة هذا النص الرائع العسير . وهو لا يخلو بطبيعة الحال من التعسف والقسر ، ولا يغنى عن بذل الجهد والصبر ،

وقد وضع ليبنتز المونادولوجيا تذكاراً لإقامته فى باريس (التى قطعها لفترة امتدت من أوائل سنة ١٦٧٢ حتى أوائل ١٦٧٦) وأهداها فى المقام الأول لنيكولا ريمون وطائفة من العلماء والفلاسفة الفرنسيين نذكر من بينهم أرنو، ريمون، ومالبرانش، وهيجنز، وهوبه ، وفوشيه، وماويوت (١)

(١) الأسماء على الترتيب :

Foucher — Arnauld — Nicholas Remond — Moriotte —
Malebranche — Huygens — Huet.

ولم يكن ليبنتز هو الذى وضع لها العنوان الذى تعريف به اليوم ، فقد وجدت المخطوطات التى تركها فى مكتبة هانوفر الملكية ، التى قضى فيها الجانب الأكبر من حياته ، بغير عنوان محدد ، وكانت تشتمل على مشروع الكتاب ونسختين معتمدين بخط يده ، فضلا عن نسخة رابعة موجودة بالمكتبة الأهلية بفيينا تحت عنوان « مبادئ الفلسفة للسيد ليبنتز » . والعنوان الحالى الذى اشتهرت به يرجع إلى عالم القانون الإلمانى هينريش كولر^(١) الذى ترجم الكتاب للألمانية ونشره فى سنة ١٧٢٠ تحت عنوان مرهق طويل : « مبادئ السيد جوتفريد فيلهلم ليبنتز عن المونادولوجيا وكذلك عن الله ووجوده وصفاته والنفس الإنسانية ، إلى جانب دفاعه الأخير عن مذهبه فى الاتساق المدبر فى وجه اعتراضات السيد بايل^(٢) » .

وقد شاع فترة طويلة من الزمن أن ليبنتز أهدى المونادولوجيا للأمير يوجين أمير سافوى ، وذلك منذ أن ترجمها ج ، كوتن^(٣) إلى اللاتينية سنة ١٧٣٧ (وقد ضمها يوحنا أدوارد أردمان إلى طبعته الكاملة لأعمال ليبنتز فى سنة ١٨٤٠) تحت عنوان « رسائل ميتافيزيقية مهداة لسمو الأمير يوجين^(٤) » .

ومن طريف ما يحكى فى هذا الصدد أن الأمير سمع عن كتاب ليبنتز عن العدل الإلهى (اليهوديسيه الذى ظهر سنة ١٧١٠ ، ولعله قد سمع عنه

(1) Heinrich Köhler .

(2) Bayle .

(3) J. Koethen .

(4) Theses metaphysicae in gratiam serenissimi principis Eugenii .

من فم صوفي شارلوتيه ملكة روسيا وراعية لليبنتز وصديقه . ويبدو أن الأمير اطلع على « الشيوديسيه » ورجا الفيلسوف أن يقدم له موجزا مبسطا لمذهبه الفلسفي . ويبدو أيضا أن النشوة أخذته بهذا السكتيب حتى لقد احتفظ به كالجوهرة في صندوق مقفل ، مما جعل صديقه الدوق دى بونيغال^(١) يكتب لليبنتز مدياعبا : « أن الأمير يحتفظ بككتابك كما يحتفظ الرهبان في مدينة نابولي بدم القديس يانويواربوس . إنه يسمح لي بقبيله . ثم يسارع بإغلاق الصندوق عليه ! » .

ولكن لم تلبث الأيام أن كشفت عن خطأ هذا الرأي . إذ بين جرهارت^(٢) سنة ١٨٨٥ في الجزء السادس من طبعته الكاملة لأعمال لليبنتز أن لليبنتز لم يهد الأمير غير كتابه عن المبادئ ، بعد أن طلب منه هذا الأخير أن يقدم له تعريفا مبسطا لمذهبه . تؤيد هذا الرسائل التي تبادلها لليبنتز مع نيقولا ريون والدوق النمساوي الكسندر دى بونيغال الذي كان صديقا حميا للأمير يوجين . وتوسط في تقديم لليبنتز له أثناء إقامته في فينا من خريف سنة ١٧١٢ إلى خريف سنة ١٧١٤ .

وقد ظهرت المبادئ مطبوعة لأول مرة في شهر نوفمبر سنة ١٧٢٨ في مجلة العلماء التي كانت تصدر في باريس بعنوان « أوروبا العامة » وذلك اعتمادا على المخطوطات الأربع المحفوظة في مكتبة هانوفر وعلى نسختين منها في المكتبة الأهلية بباريس والمكتبة الأهلية بفيينا .

وتشترك المبادئ مع المونادولوجيا في قضايا كثيرة ، وتوشك بعض فقراتها أن تكون اصداء لأصواتها أو تنويعات على ألحانها الأساسية وهي

(1) Claude Alexandre de Bonneval.

(2) G. J. Gerhardt.

لهذا بمثابة مدخل إليها أو دراسة تمهيدية لها . مما يرجح رأى الشراح عن تأليفهما في وقت واحد أو على الأقل في فترتين زمنيتين متقاربتين .

وتكشف النظرة العابرة إلى النص عن شيء غير قليل من الغموض والتفكك في ترتيب المادة . ولكننا لو تفهمنا التقسيم الأصلي الذي وضعه إيبنتز بنفسه لوجدنا أن النص يعحدث ابتداء من الفقرة الأولى حتى السادسة عن المونادات المخلوقة في ذاتها وفي علاقاتها ببعضها البعض ، بينما تتناول سائر الفقرات طبيعة الله بوصفه السبب الأول والأخير لا يكون ، والنتائج المترتبة على قدرته وحكمته وكماله وخيريته . ويلاحظ القارئ المغالى أن المبادئ تمر مروراً عابراً ببعض المسائل الرئيسية التي تعالجها المونادولوجيا أو تلمسها في خفة وسرعة . فهي على سبيل المثال لا تذكر شيئاً عن المبادئ المنطقيين اللذين تقوم عليهما المعرفة البشرية . ولا تقف وقفة كافية عند فكرة التجانس المدبر أو الاتساق القدر .

ولكن هذا كله لا يقل من شأن المبادئ ولا يوهن من صلتها الوثيقة بالمونادولوجيا ، سواء في طريقة التناول أو التعبير .

وتعتمد هذه الطبعة العربية لكتابات إيبنتز على طبعة روبينيه النقدية التي حققها على المخطوطات المحفوظة في مكتبات هانوفر وفيينا وباريس وقارن بينها وزودها برسائل لم يسبق نشرها وصدرت في باريس عن المطابع الجامعية الفرنسية سنة ١٩٥٤ . وهي طبعة تمتاز على طبعة جرهات الذي لم يلزم إلا بمخطوطات هانوفر دون الرجوع لنسخها المحفوظة في فيينا وباريس . وقد أضفنا إليها الملاحظات التي دونها إيبنتز بنفسه على المخطوطة الأصلية في مكتبة هانوفر وأشار فيها إلى المواضع القابلة للنصوص في كتابه عن العدل الإلهي . كما أقدنا كذلك من الترجمة الألمانية التي قام بها

أرتود بوخيناو^(١) وراجعها وقدم لها الفيلسوف أرنست كاسير^(٢) وظهرت سنة ١٩٠٩ في المجلد رقم ١٠٨ من سلسلة « المكتبة الفلسفية » ثم نشر النص الأصلي وترجمته الألمانية ونقحه وقدم له وعاق عليه الأستاذ هربوت هيرنج وظهر في المجلد ٢٥٣ لسنة ١٩٦٩ من نفس السلسلة التي يصدرها الناشر فليكس ميئر في مدينة هامبورج^(٣) : واحتدينا أخيراً في كتابة التمهيد لهذا الكتاب بالكتاب القيم الذي وضعه الأستاذ يواخيم فانيبوش عن حياة ليبنتز وفلسفته وأثره على الحضارة العالمية ، وأصدرته هيئة « انترناسيونيس » في سنة ١٩٦٦ بمناسبة الاحتفال بمرور مائتين وخمسين سنة على وفاة ليبنتز . ودينى نحو هذا الكتاب أكبر من أن يفهمه شكر أو عرفان .

أما كتاب « روبرت لانا » الذي أشرت إليه في بداية هذا التقديم^(٤) ، فقد استفدت منه فائدة لا تقدر ، واعتمدت على ترجمته الرائعة وتعليقاته القيمة على المونادولوجيا والمبادئ . وقد استمد « لانا » أغلب هذه التعليقات المستفيضة من كتابات ليبنتز نفسه ، كما أشار في مواضع كثيرة إلى نصوص

(1) Artur Buchenau.

(2) Ernst Cassirer

(3) Cr. W. Leibniz: Principes de la Nature et de la Grace fondés en Raison. Monadologie. Hamburg, Verlag Felix Meiner 1946. Band 253 der Philosophischen Bibliothek (Französisch Deutsch) S.XIV, 73, Hrg. von H. Herring.

(4) Joachim Vannebusch; G. W. Leibniz. Philosopher and politician in the service of a Universal Culture. Bad Godesberg, Inter — Nationes, 1966, P. 55.

(٥) أود أن أقدم شكرى القلبى إلى الصديق الكريم الأستاذ أحمد الحكيم الذى أعارنى هذا الكتاب القيم ...

المعاصرين أو السابقين ، ومراسلاته مع علماء عصره . ويرجم الفضل في الهوامش التي تجدها بين يديك وفي عديد من الأفكار والاشارات التي تضمنتها المقدمة إلى الطبعة المثالية التي عنى بها هذا العالم الانجليزى القدير ، أما مواضع الخطأ والقصور أو التقصير فأنا وحدى المسئول عنها .

هذا وأرجو من ترجمة هذين العاملين والمقدمة التي كتبت لهما والملاحظات والتعليقات والإشارات المختلفة التي وردت فيهما أن تعين القارئ العربى على دخول عالم هذا الفيلسوف ، وتشجعه على المزيد من الاطلاع على تراثه والاحاطة بجوانب مذهبه والتعاطف مع شخصيته وفكره ، وتقدير أثره على تطور الفكر والحضارة الانسانية .

المبادئ العقلية للطبيعة والفضل الالهي

المبادئ العقلية للطبيعة والفضل الالهي :

١ — الجوهر كائن قادر على الفعل. وهو بسيط أو مركب فالجواهر البسيط هو الذي لأجزاء له ، والجوهر المركب ^(١) هو المجموع المؤلف من من جواهر بسيطة أو موندات . ومونداس كلمة يونانية تدل على الوحدة أو على ما هو واحد . الأشياء المركبة أو الأجسام كثيرة ^(٢) . والجواهر البسيطة ، والحيوانات ، والنفوس ، والعقول (الأرواح) ^(٣) وحدات . ولا بد أن تكون هناك جواهر بسيطة في كل مكان ، إذ لولا البسيطة ما وجدت المركبة . يتوالت على هذا أن تكون الطبيعة كلها مقلنة بالحياة ^(٤) .

٢ — لما كانت الموندات بلا أجزاء . فلا يمكنها أن تتولد أو تفسد ^(٥) ؛ ولا يمكنها أن تبدأ أو تنتهي على نحو طبيعي ، ولهاذا فهي

(١) انظر الموندولوجيا ، الفقرة . ٢ ، والتعليق عليها .

(٢) في الأصل بصيغة الجمع multitudes

(٣) في الأصل Esprits ويترجمها المترجم الانجليزي بالارواح Spirits لا بالعقول minds كما يفعل في أغلب الحالات .

(٤) انظر الموندولوجيا ، الفقرة (١ . ٢) والقول بانقسام المادة إلى مالا نهاية كالأقول بوجود الجواهر المركبة في كل مكان ، لأن الذي يقبل القسمة لا بد أن يكون مركبا . ولكن الجواهر المركبة مكونة من جواهر بسيطة . ولهذا توجد الجواهر البسيطة أو الكائنات الحية في كل مكان .

(٥) أولا يمكنها أن تكون أو تفنى .

تبقى ما بقى العالم الذى يقبل التغير ولكن لا يقبل الفناء^(١) . وليس من المستطاع أن تكون لها أشكال ، وإلا كانت لها أجزاء^(٢) . يقرتب على هذا أن المونادة ، بما هي كذلك وفي لحظة بعينها ، لا يمكن تمييزها عن مونادة أخرى إلا عن طريق خصائصها^(٣) وأفعالها الباطنة^(٤) التى لا تخرج عن أن تكون هي ادواتها (أى تمثلات المركب أو ما يوجد خارجها فى البسيط^(٥)) ، ونزوعاتها (أى إتجاهها للانتقال من إدراك إلى آخر) التى هي مبادئ التغير . لأن بساطة الجوهر لا تحول البتة دون كثرة

(١) حرفيا : الذى سيتغير ولكنه لن يدمر ، وقد تابعت المترجم الألمانى فى هذا التصرف .

(٢) إذ لو كان للمونادة شكل لكانت ممتدة أو مكانية ، ولما كان الممتد يقبل القسمة ، فلن تكون المونادة بسيطة بل مركبة ، أى ذات أجزاء .

(٣) أو كيفياتها وصفاتها .

(٤) ومعنى هذا أننا لا نستطيع أن ندرك المونادة عن طريق الحواس . فالحواس لا تقدم لنا الجوهر نفسه ، بل مجرد ظاهرة مدعمة . . ويوضح ليبنتز هذه النقطة فى رسالته إلى بير لنجيوم (٧١١) بقوله : « أن الأرواح والنفوس والجواهر البسيطة أو المونادات بوجه عام لا يمكن أن تعرف عن طريق الحواس والخيال ، لأنها لا تحتوى على أجزاء .

(٥) المركب ، بما هو مركب ، يتألف من أجزاء إلى أجزاء ، أو اجزاء فوق اجزاء ، ولكن وجوده وجود ظاهرى .

الأحوال المختلفة التي يجب أن توجد مجتمعة في هذا الجوهر البسيط نفسه كما يجب أن تتألف من علاقاته المتنوعة مع الأشياء الخارجية . وهذا شبيهه بمركز أو نقطة يوجد بها — على الرغم من بساطتها العامة — عدد لا حصر له من الزوايا التي تتكون من الخطوط التي تغلظ فيها^(١) .

٣ — كل مافي الطبيعة ملاء^(٢) . هناك جواهر بسيطة في كل مكان ، تختلف عن بعضها البعض اختلافاً فعلياً عن طريق أفعال خاصة بها^(٣) تقوم باستمرار بتغيير علاقاتها . وكل جوهر بسيط أو موناة متميزة تسكون مركز جوهر مركب (كالحيو ان مثلاً) ومبدأ تفرد^(٤) محاطة بكتلة مؤلفه من عدد لا نهاية له من المونادات الأخرى . هذه المونادات تسكون الجسم الخاص بهذه الموناة المركزية التي تتمثل طبقة الانفعالات التي تعبريه^(٥) — وكأنما هي أشبه بالمركز — الأشياء الموجودة خارجها . وهذا الجسم عضوي ، وإن كان يؤلف نوعاً من الجهاز الآلي الذاتي الحركة^(٦) أو الآلة الطبيعية التي لاتعتبر آلة من حيث هي كل فحسب ، بل كذلك في أصغر أجزائها

(١) انظر المونادولوجيا ، الفقرات من ٣ إلى ١٥ .

(٢) أو الطبيعة كلها ملاء Plenum Pleins

(٣) أى أن كل موناة تتميز عن سواها بما فيها من فاعلية تلقائية تنزرد بها عن كل ماعداها . وهذا هو الذي يجعلها وحدة حقيقية مستقلة .

(٤) Unicité وقد فضلتها على الواحدية حتى لاتختلط بالمذاهب الفلسفية التي تطلق عليها هذه الصفة لتفسيرها العالم ابتداء من فكرة أو مبدأ واحد .

(٥) لايعنى هذا بالطبع أن المونادات التي تسكون الجسم تتأثر متأثراً فعلياً أو واقعياً بالأشياء الخارجية . إن ليمتاز يلاحظ هنا إلى التعبير بلغة شعبية مبسطة .

(٦) أو الاوتومات .

التي يمكن ملاحظتها^(١) . ولما كانت كل الأشياء مرتبطة ببعضها البعض نتيجة لامتلاء العالم ، وكان كل جسم يؤثر على كل جسم آخر تأثيراً يقل أو يكثر حسب مسافة البعد بينهما ، كما يتأثر تبعاً لذلك برد فعله ، فيترتب على ذلك أن تكون كل مواندة مرآة حية قادرة على الفعل الباطن ، تمثل العالم من وجهة نظرها ، كما تخضع لنفس النظام الذي يخضع له^(٢) والادراكات (التي تتم في داخل) المواندة تنشأ عن بعضها البعض طبقاً لقوانين النزوع أو العلة الغائية المتعلقة بالخير والشر التي تتكون من الادراكات الملحوظة منظمة كانت أو غير منظمة — كما تنشأ التغيرات التي تلحق الأجسام والظواهر الخارجية وفقاً لقوانين العلة الفاعلة أي لقوانين الحركة^(٣) . وهكذا يوجد اتساق كامل بين إدراكات المواندة وحركات الأجسام ، وهو اتساق سبق تقديره منذ البدء بين نظام العلة الفاعلة ونظام العلة الغائية ، وفي هذا يمكن التقاطق والاتحاد الطبيعي بين النفس والجسم ، بغير أن يقدر أحدهما على تغيير قوانين الآخر^(٤) .

(١) أنظر الفقرة (٦٤) من المونادولوجيا .

(٢) أو تشبهه في نظام تكوينها .

هل كان ليمتاز ينبأ بحدسه الصائب بما ذهب إليه بعض العلماء الطبيعيين في عصرنا (نيلس بور) من أن بناء الذرة نموذج مصغر لبناء الكون ، على بعد الفرق بين الذرة والمواندة ١٩ .

(٣) ليست الحركات والرغبات سوى درجات مختلفة من النزوع *Appetition* أي الانتقال من إدراك واع أو غير واع إلى إدراك آخر . والنزوع غير الواعي حركة أو علة فاعلة لا تنتج لغايه ، أما النزوع الواعي أو الرغبة فتضع لنفسها غاية تتعلق بالخير أو الشر ، أي علة غائية .

(٤) انظر المونادولوجيا ، الفقرة ٧٨ وما بعدها .

٤ — تؤلف كل موناذة ذات جسم خاص بها جوهرها حيا . ولهذا لا توجد فحسب حياة في كل مكان ، متصلة ^(١) بأعضاء أو أدوات ، بل إن هناك درجات لا نهاية لها بين المونادات ، إذ أن بعضها يحكم قليلا أو كثيراً في بعضها الآخر . فاذا توافرت للمونادة أعضاء جعلت ^(٢) بحيث تحوى الانطباعات التى تستقبلها ، كما تحوى تبعا لذلك الادراكات التى تمثلها (أى تمثل هذه الانطباعات) على فروق بارزة ومتميزة (على نحو ما نجد ذلك عندما نلاحظ أن شكل السوائل فى العينين يساعد أشعة الضوء على التركيز وقوة التأثير) ، فإن هذا يمكن أن يؤدى إلى الإحساس ^(٣) ، أى إلى إدراك مصحوب بالتذكر ، يتبقى منه صدى معين لفترة طويلة ، حتى تأتى المناسبة التى تتيح له أن يسمع . مثل هذا الكائن الحى يسمى حيوانا ، كما تسمى موناذته نفسا . وعندما ترتفع هذه النفس إلى مستوى العقل ، تصبح شيئا أكثر سموا وتعد روحا بين الأرواح ^(٤) ، كما سأبين ذلك بعد قليل .

(١) مرتبطة أو مصحوبة بأعضاء ... الخ .

(٢) أو هيئت ورتبت بحيث ... الخ .

(٣) راجع المونادولوجيا ، الفقرة (٢٥) — لم يوضح لينتز كيفية الانتقال من الإدراك غير الواعى إلى الإدراك الواعى ، وكل ما يحرص على تأكيده فى هذ الصدد هو أن إدراكات المونادات الواعية أقل غموضا وتشوشا واختلاطا من إدراكات المونادات غير الواعية ، كما أن أعضائها مختلفة فى تسكينها وترتيبها عن أعضاء المونادات الأخيرة . ويجب ألا ننسى أن تأثير المونادات على بعضها البعض تأثير مثالى خالص ، وأنه ليس فى العالم شيء غير المونادات .

(٤) الأرواح هنا تقابل esprits ، وهذا من المواضيع القليلة التى يميز فيها لينتز الروح عن العقل .

يبدو أن الحيوانات توجد أحياناً في حالة الكائنات الحية البسيطة ، كما توجد نفوسها في حالة المونادات البسيطة^(١) ، ويتفق لها هذا حين لا تبلغ إدراكاتها درجة من التمييز^(٢) تكفى لتذكرها ، كما يحدث في نوم عميق خال من الأحلام أو في حالة الانهيار . ولكن أمثال هذه الإدراكات التي بلغت الغاية من الاختلاط لابد أن تنضج ثانية في الحيوانات^(٣) ، وذلك للأسباب التي سأعرضها بعد قليل (في الفقرة ١٢) . ولهذا فإن من الخير التمييز بين الإدراك^(٤) ، أو الحالة الداخلية للمونادة التي تتمثل بها الأشياء الخارجية ، وبين الوعي ، وهو الشعور الذاتي أو المتأمله^(٥) لهذه الحالة الداخلية ، وهو ما لا يتاح لجميع النفوس ، ولا لنفس واحدة في كل الأوقات ، وقد كان إغفال هذه التفرقة هو الخطأ الذي وقع فيه الديكارتيون الذين تجاهلوا وجود الإدراكات التي لا تكون مصحوبة بالشعور^(٦) ، على نحو ما يفعل

(١) أي في حالة الكائنات الحية والمونادات غير الواحية .

(٢) *ne sont pas assez distinguées* وترجمها « لاتا » (ص ٤١٠)
عندما لا تبلغ درجة كافية من الشدة أو الحدة . *not sufficiently sharp* .
ولكنني لم أجد داعية لهذه الترجمة التفسيرية .

(٣) أي أن الإدراكات التي بلغت حالة من الغموض التام لابد أن ترجع إلى حالة الوضوح والوعي . وبشبه الغموض أن يكون نوعاً من الانقباض أو الانكماش أما الوضوح فهو أقرب إلى الانبساط والتمدد والانفتاح ..

(٤) يلاحظ أن الإدراك يقابل الـ *Perception* ، أما الوعي فيقابل الـ *Apperception* والشعور الذاتي *conscience* ، وقد فضلت الوعي على العلم أو ما أشبهه (راجع التمهيد العام للكتاب) .

(٥) أي المعرفة التي تنعكس على نفسها وتتأمل ذاتها .

(٦) راجع المونادولوجيا ، الفقرة (١٤) .

عامّة الناس عندما يستطون من حسابهم الأجسام التي لا يدركونها إدراكا حسيّا . وهذا هو الذي حمل الديكاريّتين أيضا على الاعتقاد بأن العقول وحدها مونات ، وأن النفوس الحيوانية ، ناهيك عن المبادئ الأخرى للحياة لا وجود لها على الإطلاق ^(١) . وكما صدموا الرأي العام صدمة شديدة بنفقيهم الإحساس عن الحيوانات ، فقد تعاطفوا ^(٢) على العكس من ذلك مع الأحكام المسبقة التي يرددها العامة تعاطفا شديداً عندما خلطوا بين الاغماء الطويل الذي يأتي من اضطراب الإدراكات واختلاطها ، وبين الموت بهمناء الدقيق ^(٣) الذي يتوقف معه كل إدراك .

ولهذا أيدوا الرأي الهاوي ^(٤) الذي ذهب به أصحابه إلى فنساء ^(٥) بعض النفوس ، كما دعموا الزعم الفاسد الذي قال به بعض ذوي العقول من الأدعياء ^(٦) الذين حاربوا خلود نفوسنا البشرية ^(٧) .

(١) أو بعبارة أخرى هو الذي حمل الديكاريّتين أنفسهم على الاعتقاد بأن العقول هي المونات الوحيدة ، وأن الحيوانات الدنيا لا نفوس لها ، ناهيك عن مبادئ الحياة الأخرى التي اعتقدوا ألا وجود لها على الإطلاق .

(٢) أو وافقوهم عليها وأيدوهم فيها .

(٣) أو بمعناه المطلق .

(٤) أو الرأي الذي لا يستند إلى أساس .

(٥) حرفياً : دمار بعض النفوس .

(٦) يقصد أدعياء حرية الفكر .

(٧) راجع المونادولوجيا ، الفقرات ١٣ و ١٤ و ١٩ — ٣٠ و ٦٣ و ٧٠

و ٧٧ و ٨٢ ، وقد كتب ليبنتز إلى بيرلنج رسالة باللاتينية في ١٧١٧/٨/١٢ أوضح فيها درجات المونادة وترتيبها وقال فيها إن المونادة أو الجوهر البسيط تملك بوجه عام القدرة على الإدراك والنزوع ، وهي إمامونادة أولية أوّله ، =

٥ — توجد بين إدراكات الحيوانات علاقة ارتباط تشبه من بعض الوجوه الاستنتاج العقل (أو العقل)، ولكن هذه العلاقة لا تقوم إلا على تذكر الوقائع أو النتائج، لا على المعرفة بالعلل (أو الأسباب). ولهذا يهرب السكاب من العصا التي ضرب بها، لأن الذاكرة تصور له الألم الذي سببته له هذه العصا. وبقدر ما يقتصر الناس تصرفاً تجربياً، أى في ثلاثة أرباع أفعالهم، فهم لا يقتصرون إلا كما تقتصر الحيوانات^(١) ولهذا نتوقع مثلاً أن يطالع النهار في الغد، لأن الناس قد جربت ذلك دائماً: أما الفيلسوف فإنه يقتنع به على أسس عقلية. غير أن هذا التنبؤ نفسه سيخيب في نهاية الأمر، عندما تبطل^(٢) علة النهار التي ليست خالدة على الإطلاق. ولكن الاستنتاج العقل الصحيح يعتمد على الحقائق الضرورية أو الأبدية (الخالدة)، مثل حقائق المنطق والحساب والهندسة التي تؤلف بين الأفكار برابط لا يقطر إلى الشك، كما تؤدي إلى نتائج لازمة لا تتخالف. والكائنات الحية التي لا تلاحظ لديها هذه النتائج تسمى حيوانات، أما الكائنات الحية التي تعرف هذه الحقائق الضرورية فهي التي تستحق أن تسمى حيوانات عاقلة، كما تسمى نفوسها عقولا. هذه النفوس قادرة على

== حيث يوجد السبب الأسمى للأشياء، أو موناذة مشتقة من هذا أي موناذة مخلوقة. وهذه إما أن تكون مزودة بالعقل، بوصفها شعوراً أو وعياً، أو مزودة بأعضاء حسية فقط بوصفها نفساً، أو لا تكون مزودة إلا بدرجة دنيا من الإدراك والزروع، بحيث تكون نوعاً من النفوس التي تقنع باسم الموناذة المجردة لأننا لا نعلم شيئاً عن درجاتها أو مستوياتها المختلفة.

(١) يضيف د لانا، الحيوانات الدنيا Bêtes ولم اجد داعياً لهذه الإضافة.

(٢) أو تنوقف عن الوجود. راجع المونادولوجيا، ٢٦ — ٢٨.

القامل ، قدرتهما على اعتبار ^(١) ما يسمى بالآنا ، والجوهر ، والذفس ،
والعقل ، أى باختصار الأشياء والحقائق الالامادية . وهذا هو الذى يمكننا
من تحصيل العلوم والمعارف البرهانية ^(٢) .

٦ — لقد علمنا بحوث المحدثين ، ويؤيدها العقل فى ذلك أن
الكائنات الحية التى نعرف أعضائها ^(٣) ، أى النباتات والحيوانات ، لاننشأ
عن عملية تعفن أو عن عاء ، كما تصور ذلك القدماء ، وإنما تنشأ عن بذور
سبق تشكيلها . من قبل ، ولهذا فهى لاتعدو أن تكون تحولات لكائنات حية
سبقتها فى الوجود . وفى بذور الحيوانات الكبيرة حيوانات صغيرة تكتمس
عن طريق الحمل ثوبا جديداً ^(٤) تعمله ^(٥) وتقتخذ منه وسيلة تمكنها من
من التغذى والنمو لى تنقل إلى مسرح أوسع وتعمل على تكاثر الحيوان
الكبير ^(٦) . والحق أن نفوس الحيوانات البذرية (المنوية) البشرية غير
حائزة على العقل ، وإنما تصبح عاقلة عندما يطعم الحمل هذه الحيوانات
بالطبيعة البشرية . وكما أن الحيوانات بوجه عام لاتنشأ أبداً نشأة تامة

(١) أو ملاحظة .

(٢) راجع المونادولوجيا ٢٦ و ٢٨ — ٣٠ .

(٣) كل المونادات ذات أجسام عضوية ، وتتصل سلسلة المونادات والأجسام
العضوية من أدنى المونادات التى لا تكاد تدرك أجسامها إلى مونادة المونادات
أو الله المنزوعة عن الجسمية كل التنزيه . وبين طرفى السلسلة كائنات لانعرف عن
أعضائها شيئاً .

(٤) أو شكلا خارجيا جديداً .

(٥) أو تجعله شيئاً خاصا به .

(٦) راجع المونادولوجيا ، ٧٤ و ٧٥ .

مع الحل أو الانجاب^(١) فإنها لا تفسد فساداً تاماً فيما نسميه بالموت . لأن العقل يقول لنا إن ما لا يبدأ بداية طبيعية لا يمكن بالمثل أن ينقضى نهاية طبيعية في إطار النظام الطبيعي .

وهكذا فإنها عندما تغلغ قناعاتها أو غشائها^(٢) إنما ترجع إلى مسرح أصغر حيث يمكنها أن تكون قادرة على الاحساس ومنظمة تنظيمها حسناً كما كانت في المسرح الأكبر^(٣) سواء بسواء . وما قلناه منذ قليل عن الحيوانات الكبيرة ، يصدق بالمثل على تولد وموت الحيوانات البذرية نفسها ، أى أنها تنشأ عن حيوانات بذرية أخرى أصغر منها تعد هي كبيرة بالقياس إليهما ، لأن كل شيء في الطبيعة يمتد إلى ما لا نهاية .

هكذا نجد أن النفوس والحيوانات كليهما لا يقبل التولد ولا الفساد : وإنما هي تنشر ، وتطوى ، وتكفىس ثوبا ، وتخلع الثوب ، وتتحول (أشكالاً) إن النفوس لا تنفصل أبداً تمام الانفصال عن أجسامها^(٤) ؛ ولا تنقل من جسم إلى جسم آخر جديد عليها كل الجدة . وإذن فلا وجود لتناسخ الأرواح ، بل هناك تعول أو انسلخ^(٥) . إن الحيوانات لا تغير إلا بعض أجزائها ، تأخذ هذه وتتخلى عن تلك^(٦) ؛ وما يتم مع التغذى شيئاً

(١) التولد أو الانسال generation

(٢) يضيف المترجم الانجليزى « لانا » : غشائها أو غطاها البالى .

(٣) راجع المونادولوجيا ، ٧٣ و ٧٦ و ٧٧ .

(٤) حرفياً / لا تتركها تماماً أو لا تتخلى عنها .

(٥) حاولت المحافظة على المجانسة التى يعتمد إليها ليبنتز بين التناسخ

Metempsychose والانسلخ أو التحول والاستحالة Metamorphose

(٦) راجع المونادولوجيا ، ٧١ و ٧٣ و ٧٧ - ويلاحظ أن أرسطو يدين

تناسخ الأرواح أو تجولها في نفوس أخرى في كتاب النفس ، ١ و ٣ و ٤٠٧ ب ١٣ .

وفي جزئيات صغيرة غير محسوسة ولكن بصورة دائمة يظهر نجاة وبصورة ملحوظة — وإن تسكن نادرة — مع الحل والموت اللذين يجعلان الحيوانات تكسب الكثير أو تفقد الكثير دفعة واحدة .

٧ — لم نكلم حتى الآن بوصفنا فيزيقيين ^(١) ؛ وينبغي علينا الآن أن نرتفع إلى مستوى المتافيزيقا ، بحيث نستخدم المبدأ الهام الذي قلنا طبق بوجه عام ، وهو المبدأ الذي يقول إنه مامن شيء يحدث بغير سبب كاف ، أى أنه مامن شيء يتم وقوعه بغير أن يكون في إمكان من يعرف الأشياء معرفة كافية أن يقدم سببا يكفي لتحديد علته وقوعه على هذا النحو لاعلى نحو آخر . فاذا وضع هذا المبدأ كان أول سؤال يحق لنا أن نطرحه هو هذا السؤال : ثم كان وجود (شيء ما) ولم يكن بالآخرى عدم . ذلك لأن عدم أبسط وأيسر من أى شيء . وإذا افترضنا ضرورة وجود أشياء ، فقد لزمنا أن نكون قارين على تقديم سبب يبين لماذا يتحقق أن توجد على هذه الصورة لاعلى صورة أخرى ^(٢) .

٨ — بيد أن هذا السبب الكافي لوجود العالم لا يمكن العثور عليه داخل سلسلة الأشياء الحادثة ، أى الأجسام وتمثلاتها في النفوس : إذا لما كانت المادة بماهى كذلك تقف من الحركة والسكون ومن حركة معينة بذاتها موقف عدم المبالاة ، فلا يمكن أن نجد فيها سبب الحركة بوجه عام ناهيك عن سبب حركة معينة . ومع أن الحركة الحاضرة الموجودة في المادة تنشأ عن الحركة السابقة عليها ، كما أن هذه تنشأ عن أخرى سابقة ، فإننا لن تقدم خطوة واحدة مهما شاء لنا التماذى في الرجوع إلى الوراء : لأن السؤال

(١) أى دارسين للطبيعة .

(٢) المونادولوجيا ٣٢ :

نفسه سيقطع مطاروحا على الدوام . يلزم عن هذا أن السبب الكافي ، الذي لا يحتاج إلى سبب آخر سواء ، يجب أن يقع خارج سلسلة الأشياء الحادثة وأن يوجد في جوهر يكون علة هذه السلسلة كما يكون كائنا ضروريا يحمل في ذاته سبب وجوده ، إذ لو لم يكن الأمر كذلك لما وجدنا سببا كافيا يمكننا أن نقف عنده . وهذا السبب الأخير للأشياء يسمى الله ^(١) .

١ — ينبغي لهذا الجوهر الأول البسيط ^(٢) أن يحتوي على أقصى قدر ممكن من كل الكمالات المضمنة في الجواهر المشقة ^(٣) الناتجة عنه . ولهذا فيكون كامل القوة والمعرفة والإرادة ، أى سيكون . مطلق القدرة ، شامل العلم ، واسع الرحمة ^(٤) . ولما كانت العدالة بأعم معانيها لا تخرج عن أن تكون هي الخيرية المطابقة للحكمة ، فلا بد أيضا من أن يوصف الله بالعدالة في أسمي صورها . والسبب الذي جعل الأشياء تستمد منه ^(٥) وجودها ، هو كذلك الذي يجعلها تعتمد عليه في استمرار وجودها وسائر أفعالها وتلقاها منه على الدوام كل ما يضاف عليها نوعا من الكمال ، أما ما يبقى عن أوجه النقص فيرجع إلى ما فطرت عليه المخلوقات من قصور ^(٦) أساسى مقأصل

(١) أنظر المونادولوجيا ٣٦ — ٣٨ وكذلك رسالة ليننتز عن الأصل المطلق للأشياء . (١٦٩٧) .

(٢) أو الجوهر الاصلى substance Primitive

(٣) المتفرعة أو المستمدة منه .

(٤) أو سيحتوى على أعظم قدر من القوة والعلم والخيرية .

(٥) أى من الله .

(٦) أو محدودية .

فهي^(١).

١٠ - يلزم عن الكمال الأقصى لله أنه عندما أبدع العالم قد اختار أصابع خطة محكمة يتحدد فيها أعظم قدر من التنوع مع أعظم قدر من النظام؛ حيث ينتفع^(٢) بالأرض، والسكان، والزمان على خير وجه، وتحقق أعظم النتائج بأبسط الوسائل؛ وحيث زودت المخلوقات من القوة والمعرفة والسعادة والخير بأعظم قدر يمكن أن يسمح به العالم^(٣).

ولما كانت جميع الممكنات التي في ذهن الله تطمح للوجود على قدر كمالها، فيلزم أن تكون النتيجة المترتبة على جميع هذه المطامح هي العالم الواقعي بوصفه أكمل العوالم الممكنة، وبغير هذا لن يقضى إيجاد سبب يبرر سائر الأمور على هذا النحو دون غيره^(٤).

١١ - لقد اقتضت حكمة الله السامية^(٥) أن يختار أنسب قوانين الحركة

(١) راجع المونادولوجيا، ٤٢ — والعبارة الأخيرة تلخص الفكرة التي تقوم عليها «التيوديسييه»، أو رسالة لينيئر المشهورة في الدفاع عن رحمة الله وخيريته في وجه الشر والالام الموجودين في العالم. فالله هو مصدر الكمال الموجود في كل موناذة، لأن اختياره لأفضل عالم ممكن هو الذي يمنح المونادة وجودها كما يتيح لها أن تستمر في هذا الوجود. وكل المونادات تحتوى على نقص من نوع ما، ولكنّه نقص كامن فيها، متأصل في طبيعتها - ولو لم تكن مشوبة بالنقص والتحدد والقصور لما أمكن تمييزها عن الله...

(٢) حرفياً: حيث رتبت أو نظمت على أفضل وجه، وقد جاريت المترجم الألمانى في هذا التصرف البسيط.

(٣) راجع المونادولوجيا ٥٥ — ٥٨.

(٤) راجع المونادولوجيا ٥٣ — ٥٤.

(٥) حرفياً: القصوى supreme (م ٨ — المونادولوجيا).

وأكثرها ملائمة للأسباب المجردة أو الأسباب الميتافيزيقية . (وبفضل هذه القوانين) تبقى كمية القوة السككية المطلقة و كمية الفعل ثابتة على الدوام ، وتبقى نفس كمية القوة المتبادلة ^(١) أو كمية رد الفعل ، كما تبقى أخيراً نفس كمية قوة الاتجاه ثابتة على ما هي عليه . وفضلاً عن هذا فإن الفعل يساوى دائماً رد الفعل ، كما أن النتيجة الإجمالية تعادل على الدوام سببها الحقيقي برمته . وما يدعو للعجب أن الاختصار على النظر في **العلل الفاعلة** أو **المادة** يجعل الإنسان عاجزاً عن إثبات قوانين الحركة هذه التي اكتشفت في أيامنا وكنت أنا نفسي من بين الذين أسهموا في الكشف عن بعضها وقد وجدت من الضروري اللجوء إلى **العلل الفاعية** ، (كما وجدت) أن هذه القوانين لا تعتمد على مبدأ الضرورة كالحقائق المنطقية والحسابية والهندسية ، بل تعتمد على مبدأ **الملاءمة** ^(٢) أى على الاختيار الذي تم بفضل الحكمة (الآلهية) . وهذا من أقوى الأدلة على وجود الله وأولاها بالعناية والتقدير من كل من يشعرون التعمق في هذه الأمور ^(٣) .

(١) أو النسبية تميزاً لها عن القوة المطلقة الشاملة التي تتعلق بالعالم المادى أو عالم الأجسام في مجموعه . وهي مطلقة لأنه لا توجد قوة أو قوى أخرى متعلقة بها بحيث تزيد أو تنقص منها ، ولكن هناك قوتين نسبيتين داخل هذا النظام السككي ، متعلقتين بالأجزاء التي يتركب منها : هاتان القوتان هما القوة النسبية أو قود رد الفعل التي تقوم على الأفعال وردود الأفعال المتبادلة بين أجزاء النظام ، وقوة الاتجاه وهي القوة المتضمنة في الفعل الخارجى للنظام .

(٢) تقابل كلمة *convenience* (*fitness, Angemessenheit*) وقد فضلتها على الموافقة أو المناسبة .

(٣) قارن المونادولوجيا ، ٥١ - والمعنى أنه لا يمكن استنباط قوانين =

١٢ - ويلزم عن كمال المبدع الأعظم أن لا يكون نظام العالم هو أكمل نظام ممكن فحسب . بل يلزم عنه كذلك أن كل مرآة حية تصور العالم من وجهة نظرها ، أى أن كل موناذة أو كل مركز جوهرى لابد أن تكون إدراكاته ومنازعه منظمة على أفضل وجه بحيث تتوافق مع سائر الأشياء في مجموعها . ثم يلزم عن هذا أيضا أن النفوس ، أى المونادات المنفوقة على كل ماعداها (من المونادات) ، بل الحيوانات نفسها . لابد أن تصحونانية من حالة الغيبوبة التى يمكن أن يضعها فيها الموت أو أى حادث آخر .

١٣ - لأن جميع الأشياء قد سويت مرة واحدة وإلى الأبد على أكبر قدر ممكن من النظام والتوافق^(١) ، إذ أن الحكمة والرحمة^(٢) السامية لا يمكن أن تقصر إلا بمتضى التجانس^(٣) الكامل : إن الحاضر يحمل

== الحركة الفعلية ، بطريقة دقلية ، بل لابد العلم بها من الرجوع للتجربة . والتجربة تعلمنا أن كل جسم يحتوى على قوة ، (أو طاقة بالتعبير الحديث) خاصة به ، وأن جميع الأجسام فى حقيقتها الأخيرة قوى مستقلة (أو مونادات) يختلف كل منها عن الآخر اختلافا لاجد له ، ولكنها مع ذلك من الاتساق والتجانس مع بعضها البعض بحيث تكون نسقا أو نظاما كاملا يمكن اكتشاف قوانينه . ومن المستحيل أن يكون هذا النظام قد وجد بذاته ، أو بقانون الضرورة العمياء أو أى مبدأ آخر لا يكثر بالخير والشر ، مثل مبدأ عدم التناقض . لابد إذا أن يكون إله كامل القوة والحكمة والرحمة هو الذى اختار هذا النظام من بين سائر النظم الممكنة :

(١) أو التوافق والتناغم .

(٢) الخير والطيبة .

(٣) أو الاتساق .

المستقبل في أحشائه . والمستقبل يمكن أن يقرأ من صفحات الماضي ، والبعيد
يمر عنه في القريب . وفي اسقاطنا أن نتبين جمال العالم في كل نفس ،
لو أمكننا أن ننشر كل طياتها التي لا تنبسط بشكل ملحوظ إلا بمرور
الزمن . ولكن لما كان كل إدراك مقيم للنفس يحتوى على عدد لا حصر
له من الإدراكات المختلطة التي تحيط بالعالم كله ، فإن النفس ذاتها لا تعرف
الأشياء التي تدركها إلا بقدر ما تكون هذه الإدراكات واضحة متميزة ،
ويقاس كماليها (أى النفس) بحسب إدراكاتها الواضحة . إن كل نفس
تعرف اللامتناهى ، تعرف كل شيء ، ولكنها بطبيعة الحال تعرفه على نحو
غامض ، كما يحدث لى مثلاً عندما أسير في نزهة على شاطئ البحر وأسمع
هديره الصاخب ، فإنى اسمع في نفس الوقت أصواتاً مفردة من كل موجة
على حدة تؤلف مع غيرها من الأصوات الهدير العام للبحر ، وذلك دون
أن أقدر على تمييز بعضها عن البعض الآخر . أن إدراكاتنا الغامضة إنما
هى نتيجة الانطباعات التي يقرها فينا العالم بأكمله ، وكذلك الشأن مع
كل موناذة^(١) . والله وحده هو الذى يملك المعرفة الواضحة بكل شيء ،
لأنه هو مصدر كل شيء . وقد قيل بحق إن مركزه يقع في كل مكان ، أما
محيط دائرته فليس موجوداً في أى مكان ، إذ أن كل شيء بالنسبة إليه
حاضر حضوراً مباشراً ، دون أدنى بعد عن هذا المركز .

١٤ - أما عن النفس العاقلة أو العقل فإن فيه شيئاً يزيد عما في
المونادات أو النفوس البسيطة نفسها^(٢) . فليس مجرد مرآة لعالم المخلوقات ،

(١) راجع المونادولوجيا ، ٦٠ و ٦١ .

(٢) المونادات في هذه العبارة هى المونادات غير الواعية ، أما النفوس البسيطة
فهى النفوس الواعية التي لم تبلغ بعد مرحلة الوعى الذاتى .

بل هو كذلك صورة من الألوهية . إن العقل لا يتقصر على إدراك أعمال الله ، بل إنه لقادر على إبداع شيء شبيه بها ، وإن يكن ذلك في نطاق أصغر . لأنه ، بغض النظر عن عجائب الأحلام التي نخقرع فيها بلا عناء (ولكن بغير قصد منا . أيضا) أشياء يتحتم علينا أن نتفكر فيها طويلا إذا أردنا أن نجد لها بعد اليقظة ، فإن نفوسنا تجري في أفعالهم الإرادية أيضا على طريقة المهندسين^(١) ، وهي حين تكتشف العلوم التي سوى الله الأشياء بمقتضاها (طبقا للوزن ، والمقياس ، والعدد . . . إلخ^(٢)) فإنما تحاكي — في مجالها وفي عالمها الصغير الذي أتيح لها التصرف في حدوده — ما يقوم به الله في العالم الكبير من أفعال^(٣) .

١٥ — لهذا فإن جميع الأرواح ، سواء كانت بشراً أو أرواحا خالصة^(٤) ، تدخل بفضل العقل والحقائق الأبدية مع الله في جماعة من نوع ما ، وتشارك كأعضاء في مدينة الله ، أى في أكمل دولة أسسها ويدبر أمورها أعظم الحكام وأصالحهم . وليس في هذه الدولة جريمة بنير عقاب ، ولا فعل طيب بنير ثواب مكافئ له ، وعلى الجملة أقصى ما يمكن تصوره

(٣) أو تنحو في أفعالها نحو هندسيا .

(٢) الكلمات الثلاث في الأصل باللاتينية *Pondere mensura, numero* وهي مستمدة من الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس (الفولجاتا — سفر الحكمة ، الفصل الثاني ، ١١ و ٢١) عن عبارة كانت تقبس كثيراً في أيام لينتن : « ولكنك نظمت كل شيء بالمقياس والعدد والوزن » :

(٣) راجع المونادولوجيا ، ٨٢ .

(٤) في الأصل *Génies* وقد تصرف فيها « لانا » فجعلها « الملائكة » .

من الفضيلة والسعادة. ولا يتحقق هذا بإخراج الطبيعة عن نظامها الطبيعي^(١)، وكأن ما يهيئه الله للنقوس يعطل^(٢) قوانين الأجسام ، وإنما يقوم وفقاً لنظام الأشياء الطبيعية ذاتها ، بفضل الانساق المقدر منذ الأزل بين مملكة الطبيعة ومملكة الفضل الإلهي ، بين الله بوصفه للمهندس والله بوصفه العاظم: بحيث تؤدي الطبيعة نفسها إلى الفضل الإلهي ، كما يحقق الفضل الإلهي كمال الطبيعة باستخدامه لها^(٣) .

١٦ — وعلى الرغم من أن المعجز عن إفادتنا بشيء عن دقائق المستقبل البعيد^(٤)، الذي أذخر العلم به للوحى ، فإننا نستطيع مع ذلك أن نقا كدعن طريق هذا العقل نفسه من أن الأشياء قد خلقت على نحو يفوق كل ما نقينا. ولما كان الله ، وهو أكمل الجواهر وأسعدها ، هو كذلك أجدرها بالحب وكان الحب النقي الصادق^(٥) يقوم على الفرح بما يصيب المحبوب من أسباب

(١) أو بالتدخل فى مجرى الطبيعة (لاتا) .

(٢) أو يعوق .

(٣) راجع المونادولوجيا ، ٨٤ - ٨٩ .

(٤) حرفياً : المستقبل الكبير أو العظيم .

(٥) أى الحب الذى يقوم على الايثار (راجع المونادولوجيا ، ٩٠) ، تميزاً

له عن حب الذات وقد كان هذا الحب الخالص من أهم الموضوعات التى ثارت حولها مناقشات مستفيضة فى القرن السابع عشر ، خاصة بين الخطيب اللاهوتى الأشهر بوسويه (١٦٢٧ - ١٧٠٤) والاسقف والكاتب فنيون (١٦٥١ - ١٧١٥) - صاحب مغامرات تليماك التى ترجمها رفاعة الطمطاوى - وقد أكد فنيون أن المحبة الخاصة لله أمر ممكن ، بغض النظر عن الثواب والعقاب . وعارضه بوسويه فى هذا ، ولانتهى الأمر بإدانة البابا إنوسنت الثانى عشر لآراء فنيون ، وقد تناول ليبنتز هذه المسألة بشيء من التفصيل فى مقدمة رسالته وأفكار عن الحق والعدل (١٦٩٢) .

الكمال والسعادة - فإن هذا الحب عندما ينصب على الله ، خالق بأن يعطي لنا أكبر قدر من البهجة يسعدنا القنعم به .

١٧ - ومن السهل علينا أن نحبه الحب الذي هو جدير به ، لو عرفناه على النحو الذي ذكرته^(١) . فعلى الرغم من أن الله يستعصى على إدراك حواسنا الخارجية ، فإنه مع ذلك محبوب غاية الحب ، ويمدحنا أسنى آيات الفرح . أننا نلاحظ مقدار ما تدخله أسباب التكريم^(٢) من البهجة على قلوب الناس ، حتى ولو لم تكن لها خصائص الأشياء التي يمكن إدراكها إدراكاً خارجياً . أن الشهداء والمقربين (وإن كانت عاطفة هؤلاء عاطفة منحرفة غير سوية) شواهد تدل على ما يمكن أن تصفحه البهجة العقلية ، وأهم من هذا أن المباحج العسية نفسها يرجع إلى مباحج عقلية لم تعرف معرفه واضحة^(٣) .

أن الموسيقى تسحر أفئدتنا ، وأن كان جمالها لا يقوم إلا على تناسب^(٤) الأعداد والعد الذي لا تشعر به شعوراً واعياً ، ومع ذلك فإن النفس تقدره على أساس الضربات والذبذبات المنبعثة من الأجسام الرنانة التي تتلاقى^(٥) في فواصل زمنية معينة . والبهجة التي تجدها العين في النسب هي

(١) يقول نيقولا السكوزاني (الدعوات من المواعظ م ١٠ و ١٨٨ ب) :

« الله محبة ، يعرف بالحب ، ويحب بالمعرفة » .

(٢) أي ما يخلع عليهم من الملوك والروساء والأمراء من جوائز وأوسمة

وعطايا ، أو من أسباب الرفعة والتكريم .

(٣) لأن الحس نفسه إدراك غامض غير متميز .

(٤) أي على الاتساق والتوافق بين الأعداد وعد الضربات والاهتزازات

الخ .

(٥) أي الضربات والذبذبات .

من نفس هذا النوع ، كما أن مباحج الحواس الأخرى ترجع إلى أمور مشابهة ، وأن كنا لانملك أن نفسرها تفسيراً واضحاً^(١) .

١٨ - نستطيع بالمثل أن نقول أن محبة الله تقيح لنا من الآن الاستمقاع بمذاق أولى للسعادة المقبلة^(٢) ، ومع أنها^(٣) منزوعة عن الغرض فإنها تحقق بذاتها أعظم خير وأكبر نفع لنا ، حتى ولو لم نسع إليها ولم نضم في الاعتبار إلا الفرح الذي تمنحنا إياه ، دون الثقات المنفعة التي تلقج عنها . ذلك أنها تبث فينا الثقة السكاملة في رحمة^(٤) خالقنا ومولانا ، وهذه الثقة تبعث على الطمأنينة الروحية الحقة ، التي لاتصدر عن تصبر^(٥) مفروض على النفس ، كما هو الحال عند الرواقيين ، بل عن شعور مباشر بالرضا والقناعة ، يجعلنا على يقين من سعادة مقبلة^(٦) . وبجانب هذه البهجة المباشرة التي

(١) لا يقصد ليبتزر أن البهجة التي نشعر بها عند سماع الموسيقى أو تأمل اللوحات والرسوم ترجع برمتها للحواس ، وإنما يريد أن يؤكد أن العنصر الحسى الذى تنطوى عليه المتعة الفنية هو فى الحقيقة أو فى نهاية التحليل عنصر حقى . وهو يوضح هذا عندما يقول أنه يعتمد على إدراك النسب والعلاقات والايقاعات إدراكاً لم تتوصل بعد إلى معرفة حقيقته .

(٢) أى السعادة التى ستكتب لنا فى الحياة الأخرى .

(٣) أى محبة الله .

(٤) حرفياً : خيرية أو طيبة bonté

(٥) أو تحمل قسرى تدرت عليه النفس بالقوة والاكراه .

(٦) يقول ليبتزر فى التيوديسيه ، ٢٥٤ : « هناك فارق كبير بين الاخلاق

الحقة والاخلاق التى يدعو إليها الرواقيون والايقوريون ، شبيه بالفارق بين الفرح والصبر ، لأن طمأنينتهم كانت تقوم على الضرورة وحدها ، أما الطمأنينة الروحية عندنا فينبغى أن تقوم على كمال الاشياء وجمالها ، على سعادتنا الخاصة .

تتبعها فليس هناك شيء أنعم المستقبل من محبة الله ، لأنها تحيي كذلك آمالنا وتقود خطانا على طريق السعادة القصوى . فقد خلق كل شيء ، بفضل النظام الكامل القائم في العالم ، على أحسن وجه ممكن ، سواء بالنظر إلى الصالح العام ، أو النظر إلى المصلحة العظمى التي تعود على المقتنعين به ، الراضين عن الحكومة الالهية . هذا الاقتناع والرضا ان يعوز أولئك الذين يعرفون كيف يحبون منبع كل خير .

صحيح أن السعادة القصوى (أي كانت الرؤية المباركة أو معرفة الله التي تصحبها) لا يمكن أن تتحقق تحققة تاما ، لأن الله ، وهو غير متناه ، ان يعسى معرفته معرفة كاملة .

ومن ثم فلن تقوم سمادتنا ولا ينفي لها أن تقوم على الاستمتاع الكامل الذي ان بدع مجالا للتمنى وسيصيب عقولنا بالقلبد ، بل يجب أن تقوم على التقدم المتصل نحو أفراس جديدة وألوان جديدة من الكمال .

المونادولوجيا

١ — ليست المونادة ، التي سنحدث عنها هنا ، سوى جوهر بسيط ، يدخل في تكوين المركب ، والبسيط معناه ، لا أجزاء له . (قارن التيوديسية ، ١) (١)

٢ — ويجب أن تكون هناك جواهر بسيطة ، ما دامت هناك جواهر مركبة ، إذ ليس المركب إلا كومة أو مجموعة مؤلفة من بسائط (٢) .
٣ — وحيث لا تكون أجزاء (٣) ، لا يمكن أن يكون ثمة امتداد ، ولا شكل ولا انقسام . وهذه المونادات هي الذرات الحقة (التي تتسكون منها الطبيعة) وهي على الجملة عناصر الأشياء .

٤ — كذلك ليس هناك ما يدعو للخوف من تعطلها ، ولا سبيل على الإطلاق لتصور فساد الجوهر البسيط فسادا طبيعيا .

(١) تتصل هذه الإشارة وغيرها من الاشارات الواردة في أواخر الفقرات بمواضع مقابلة لها في كتاب لينيتر عن العدل الالهي (التيوديسيه) . والجدير بالملاحظة أن لينيتر هو الذي أضافها بنفسه إلى المخطوطة الانسليية ، ونجد فرقا طفيفا ولكنه بالغ الأهمية بين هذه الفقرة وبين الفقرة الأولى من « المبادئ » ، إذ يتحدث لينيتر هنا عن المركب بوجه عام ، بينما يتحدث هناك عن الجوهر المركب . ولا بد أنه يعنى الجسم في الحالتين ، إذ يقول عنه في موضع آخر أنه ليس جوهر بالمعنى الدقيق للكلمة ، ومن ثم فإن تعبير « الجوهر المركب » المستخدم في المبادئ . لا بد أن يكون خاطئا ، لأن الجوهر لا يمكن أن يكون مركبا . ولا بد من الالتئام إلى هذه التفرقة حتى لا يساء فهم مذهب لينيتر الذي لم يراع الدقة في استخدام المصطلح .

(٢) أو أشياء بسيطة .

(٣) أي حيث لا تكون ثمة فروق مكانية .

٥ — ولم-هذا السبب نفسه لا يمكن أن نتصور نشوء الجوهر البسيط على نحو طبيعي ، إذ أنه لا يمكن أن يتكون عن طريق التركيب ^(١) .

٦ — وهكذا يمكن القول بأن المونادات لا تنشأ أو تفسد إلا بضربة واحدة أى أنها لا تنشأ إلا بالخلق ولا تفسد إلا بالافناء ^(٢) ، أما المركب فينشأ من أجزاء ويفسد في أجزاء ^(٣) .

٧ — ولا سبيل كذلك إلى تفسير إمكان تأثير المونادة أو تغييرها من داخلها عن طريق أى مخلوق آخر ^(٤) ، إذ يستحيل أن ينقل إليها شيء أو أن تتصور فيها أية حركة باطنة يمكن أن تثار أو توجه أو تزيد أو

(١) أولا يمكن أن يتشكل بالتدريج عن طريق إضافة جزء إلى جزء ، إذ أن المونادات بلا أجزاء . ومع هذا فيمكن القول بأن المونادة لا تولد كاملة تامة بل تتطور من داخلها تطورا تدريجيا . فلماذا يستحيل عليها إذا أن توجد على نحو طبيعي ؟

(٢) يلاحظ أن ليمنتر يستخدم كلمتي « تبدأ وتنتهي » ، وقد سايره في ذلك المترجم الانجليزي « لاتا » أما الألماني فترجمها بالنشوء والفساد . والمراد بهذه العبارة هو تأكيد خلق المونادات ، مع ملاحظة أن هذا الخلق ليس حدثا يتم في الزمان ، لأن الزمان والمسكان متعلقان بالظواهر وحدها ، أما المونادات فلا توجد في مكان ولا زمان ، بل هي شروط لوجودهما .

(٣) أو على أجزاء ، أى أنه يتكون ويفسد جزءا جزءا .

(٤) أى أن الأشياء الأخرى لا يمكنها أن تغير من طبيعة المونادة بحيث تستحيل شيئا آخر ، ولا أن تغير حالتها تغيرا من ذلك النوع الذى يصحبها دون أن يستلزم بالضرورة تغير طبيعتها .

تدقّص ؛ وذلك على خلاف الأشواء المركبة ^(١) التي نجد فيها تغييرا في علاقة الأجزاء بعضها ببعض . ليس المونادات نوافذ يمكن من خلالها أن ينفذ إليها شيء أو يخرج منها . إن الأعراض لا يمكنها أن تنفصل عن الجواهر ولا أن تتحول خارجها ، كما كانت تفعل الصور الحسية ^(٢) عند المدرسين . وهكذا يستحيل على الجوهر والعرض أن ينفذا إلى المونادة من الخارج .

٨ — ومع ذلك فيجب أن تشمل المونادات على بعض الخصائص ، وبغير هذا لا يقضى لها أن تصبح كائنات على الإطلاق ^(٣) . وإذا لم تتفاوت

(١) تتضمن هذه العبارة أن كل تغيير يلحق بالأجسام إنما يرجع إلى تغير الأجزاء . كما يرجع في النهاية إلى التغير في كمية الحركة واتجاهها .

(٢) *species sensibiles* لائثية ترجتها الحرفية هي الأنواع الحسية وتقابلها في اليونانية الإيدوس *Eidos* وكان المدرسيون في العصور الوسطى يقصدون بها صور الإدراك الحسي (في مقابل الصور العقلية *Species intelligibilis*) متأثرين في هذا التمييز بنظرية الصور والانعكاسات التي ترجع إلى ديموقريطس وتفسر الإدراك الحسي بالصور التي تتبعث من الأشياء وتؤثر على أعضاء الحس . ويبدو أن لينتز كان يفكر عند كتابة هذه العبارة في النظرية التي قال بها القدماء من أصحاب مذهب الذرة من أن هناك جزيئات أو جسيمات تنفصل في عملية الإدراك عن الشيء المدرك وتنتقل إلى المدرك فتتحول إلى صور أو تمثيلات للكيفيات والخصائص الموجودة في ذلك الشيء . وقد سمى ديموقريطس هذه الصور بالأيډولات ، أما نظرية المدرسين فتتلخص بوجه عام في أن الأنواع والصور الحسية والعقلية التي لدينا تشترك اشتراكا مع أعراض الأشياء أو ماهيتها الموجودة فيها ، وإن كان الخلاف كبيرا حول طبيعة هذه العلاقة بين الصور والأشياء .

(٣) كتب لينتز بعد هذه الجملة عبارة شطبها من الأصل ويقول فيها =

الجواهر البسيطة عن طريق خصائصها المميزة^(١) ، فلن تكون هناك وسيلة للتحقق من أى تغير يلحق الأشياء ؛ لأن ما يوجد فى المركب لا يمكن أن يأتى إلا من عناصره البسيطة . فلو كانت المونادات بغير خصائص ، وكانت بالعالى غير متميزة عن بعضها البعض - إذ أنها لا تختلف أيضا عن بعضها من ناحية السكم - لرتب على هذا ، مع افتراض الملاء^(٢) الا يقبل كل مكان^(٣) فى أثناء الحركة غير محوى واحد مكافئ للمحتوى الذى كان يشغله من قبل ، بهذا يتمذر تعذرا تاما تميز حالة تكون عليها الأشياء عن حالة أخرى - (راجع التهوديسيه ، المقدمة ، ٢ ب) .

٩ - يتحتم أن تكون كل مونادة مختلفة عن الأخرى . إذ يستحيل

== ولو كانت الجواهر البسيطة لا شئ ، لردت المركبات أيضا إلى اللاشئ . وهذا يؤكد أن النكائن الذى لا كيفية له لا يمكن تمييزه عن اللاشئ . ويبدو أن لينتزن يقصد الإشارة ضمنا إلى أن المونادة لابد أن تكون لها أكثر من كيفية . هذا ونجد هربارت (١٧٧٠ - ١٨٤١) الذى أشرتنا إليه فى المقدمة ، والذى تأثر بليينتز وأقام مذهبه الميتافيزيقى على أساس فكرة المونادة ، يصف المونادات بأنها كيفيات أولية ويقول إن الجواهر لا يكون بسيطا بحق إلا إذا احتوى على كيفية نهائية واحدة .

(١) أو كيفياتها .

(٢) استخدمت الكلمة القبطية المألوفة فى كتابات الفلاسفة المسلمين ، وهى ترجمة لكلمة: *le Plain* . التى يستخدمها لينتزن ، والمراد بها المكان المحتمل بلا فراغ ولا قفزات .

(٣) أى كل جزء من أجزاء المسكان .

أن يوجد في الطبيعة كائنان متشابهان تشابها كاملا، بحيث يتعذر ألا نعثر فيهما على خلاف قائم على خاصية باطنة^(١).

(١) هذا هو المبدأ المعروف « بهوية اللامتميزات » ، وهو مترتب على طبيعة المونادة نفسها . فكل مونادة جزء أو عنصر من عناصر العالم ، بمعنى أنها أشبه بمرآة تعكسه من زاوية معينة أو منظور مختلف عن أي مونادة أخرى . ولما كانت المونادات منفصلة عن بعضها تمام الانفصال ، فلا بد أن تعكس كل منها العالم بطريقة مختلفة . ولهذا فلا يمكن أن نجد مونادتين (وبالتالي لا يمكن أن نجد شيئين ، إذ الأشياء مركبات مؤلفة من مونادات) متشابهتين تمام التشابه ، ولا يمكن أيضاً أن يكون الفرق بين الأشياء مجرد فرق في العدد . وتختلف المونادات عن بعضها البعض من حيث الكيفية أو الخاصية وحدها ، بحيث يستحيل أن نجد مونادتين لا تختلفان من ناحية الكيف . ومعنى هذا كله أن الموجودات أفراد متميزة ، وأنها لا يمكن أن نجد من بينها فردين غير متميزين . وقد روى ليبنتز في رسالته الرابعة إلى كلارك Clarke قصة طريقة جرت له عندما كان يتعمش في حديقة « هيرنهاوزن » مع راعيته صوفي أميرة هانوفر ومعهما « سيد ذكي » من معارفه . يبدو أن ليبنتز كان يشرح مبدأ التفرد أو التميز الذي يتحدث عنه ، فزعم هذا السيد الذكي أن من السهل عليه أن يجد ورقى شجر متشابهتين تمام التشابه — لم تصدقه الأميرة ، فراح يبحث عبثاً عن الدليل بين أوراق الشجر .. ويعلق ليبنتز على هذه القصة بقوله « أن من الممكن التمييز بين قطرتي الماء أو اللبنة إذا نظرنا إليهما من خلال الميكروسكوب (المجهر) . ولو افترضنا وجود شيئين لا يمان التمييز بينهما لكان معنى هذا أننا نفترض نفس الشيء تحت اسمين مختلفين » — ولعل الفيلسوف اللاهوتي الألماني نيقولاوس الكوزاني (نسبة إلى بلدة كوز على نهر الموزل ١٤٠١ — ١٤٦٤) هو أول من فطن إلى هذا المبدأ وعبر عنه . فهو يقول إن من المستحيل وجود عدة أشياء متشابهة تمام التشابه ، إذ لن تكون لدينا في هذه الحالة عدة أشياء بل نفس الشيء . ولذلك فإن جميع الأشياء تنفق مع بعضها وتختلف عن بعضها في آن واحد . يقول في كتابه العلم بالجهل أو العلم = (م ٩ — المونادولوجيا)

١٠ — لا نزاع عندى أيضاً^(١) فى أن كل كائن مخلوق عرضة للتغير، وبالتالى تكون المونادة المخلوقة كذلك، كما أن هذا التغير يتم بامتداد فى كل مونادة .

١١ — يتبين مما سبق أن التغيرات الطبيعية^(٢) فى المونادات تصدر من مبدأ داخل، إذ يستحيل على علة خارجية أن تؤثر على داخلها. (قارن التيمو ديسية ٣٩٦، ٤٠٠).

١٢ — بجانب مبدأ التغير يجب أيضاً أن يكون هناك طابع خاص لما يتغير^(٣)، بحيث يكون علة نوعية الجواهر البسيطة وتنوعها .

== الجاهل ٣ و ١ : د لا بد أن تختلف جميع الأشياء بالضرورة عن بعضها البعض. ولا بد أن يكون هناك تنوع فى درجات السكال بين أفراد عديدة من نفس النوع . وما من شئ فى العالم لا يتمتع بتفرد معين لا نجد له نظيراً فى أى شئ آخر . . - ولا شك أن هذه كلها أفكار يمكن أن تلهم لينتز بالكثير من آرائه ، ولكن ليس هناك دليل ثابت على ذلك ، ولا نجد فى كتاباته الفلسفية أية إشارة إلى هذا اللاهوتى العظيم ، اللهم إلا فى إحدى رسائله إلى مجلة العلماء *Acta Eruditorum* (١٩٦٧) حيث نراه يشير إليه بوصفه عالماً فى الرياضيات . وإن كان هذا لا ينفى أنه اطلع على كتابات الكوزانى ، إذ المعروف عن لينتز أنه لم يكن يميل إلى الاعتراف بمصادره !

(١) حرفياً : أرى كذلك أن من المسلم به أو المتفق عليه . وهناك تغير مستمر فى المونادات المخلوقة ، ولو لم يد عليها أى تغير . وانتفاء التغير الذى يبدو لنا هو فى الحقيقة درجة بسيطة جداً من التغير . وهذه الفقرة تطبيق لمبدأ الاستمرار أو الاتصال (أنظر الفقرة ١٣ والهامش) .

(٢) أى التغيرات التى لا تتم بمعجزة أو نتيجة خلق المونادة أو افنائها .

(٣) فى الأصل *un detail de ce qui change* ، وقد أخذنا بالترجمة الألمانية ، أما الترجمة الإنجليزية (لاتا ، ص ٢٢٣ ، هامش ١٨) فتقول : لا بد أن تكون هناك ، بجانب مبدأ التغير ، سلسلة خاصة من التغيرات .

١٣ - هذا الطابع الخاص ينطوى بالضرورة على كثرة في الوحدة أو في البسيط . فلما كان كل تغير طبيعى يتم بالتدريج ، كان من الضرورى أن تتغير بعض الأشياء ويبقى بعضها دون تغيير ^(١) . يلزم من هذا أن توجد في الجوهر البسيط كثرة من الخصائص والعلاقات ، على الرغم من أنه لا يتكون من أجزاء .

١٤ - والحالة العابرة التى تضم كثرة في الوحدة أو في الجوهر البسيط وتمثلها ليست إلا ما يسمى بالإدراك . ويجب التفرقة بينه وبين الوعى أو الشعور ^(٢) ، كما سيقتضح مما يرد فيما بعد . وقد أخطأ الديكارتيون في هذه

(١) هذه إشارة واضحة إلى قانون الاستمرار أو الاتصال . فكل شىء يتغير باستمرار ، وفي كل جزء من هذا التغير يوجد عنصر دائم وعنصر متغير . أى أن كل شىء ، فى كل لحظة ، يكون ولا يكون ، وكل شىء يصير شيئاً لا يجعله مع ذلك « شيئاً آخر » .

(٢) يقول ليبنتز فى رسالته إلى دى بوس Des Bosses (١٧٠٦) : « لما لم يكن الإدراك سوى التعبير عن أشياء كثيرة فى شىء واحد ، فلا بد بالضرورة أن تكون جميع الانتليخات أو المونادات موهوبة بالإدراك » . كما يقول كذلك فى رسالة إلى ارنو Arnauld (١٦٨٧) : « إن اتصال المادة وانقسامها هو الذى يجعل لأقل حركة أثراً على الأجسام المجاورة ، وبالتالي على جسم بعد الآخر الى ما لا نهاية ، بدرجة تقل شيئاً فشيئاً ، ولهذا فلا بد أن يتأثر جسمنا بالتغيرات التى تلحق بجميع الأجسام الأخرى . ولكن جميع حركات جسمنا تقابلها إدراكات لنفوسنا على حظ كبير أو قليل من الاختلاط ، وتبعاً لهذا فسوف تكون لدى نفوسنا أيضاً فكرة ما عن جميع الحركات التى تتم فى العالم ، وفى رأي أن كل نفس أخرى أو جوهر آخر سيكون لديه شىء من الإدراك لها أو التعبير عنها .

المسألة خطأ كبيراً ، إذ أهملوا الإدراكات التي لا يشعر بها الإنسان إهمالاً تاماً ^(١) . وهذا هو الذى أدى بهم أيضاً إلى الاعتقاد بأن العقول وحدها موندادات وأنه لا وجود لنفوس الحيوانات ولا غيرها من الانقليخيات ^(٢) وهو الذى جعلهم يخطئون بين الاغناء الطويل وبين الموت بمعناه الدقيق ، مغففين فى ذلك مع الرأى الشائع لدى العامة ، كما جعلهم كذلك يقعون

(١) من المعروف أن ديكارت يرى أن الحيوانات والنباتات ليست إلا آلات حية أو تكوينات ميكانيكية خالصة ، أو أجزاء من الامتداد بعيدة كل البعد عن الفكر والشعور . قارن المقال فى المنهج ، الجزء الخامس ، والتأملات ٢ و ٦ ، ومبادئ الفلسفة ١ و ٤٨ .

(٢) Entelechie كلمة يونانية مركبة من en (فى) و telos (هدف — غاية) وفعل المسكية echein أى يملك غايته أو هدفه فى ذاته وقد كان أرسطو أول من أرسى هذا المصطلح وأعطاه الصورة الحيوية والغائية التى لا تزال مرتبطة به . والانتليخيا عند أرسطو هى بوجه عام الصورة أو الشكل الذى يتحقق فى المادة ، وهى بوجه خاص تلك القوة أو الطاقة الكامنة فى الكائن العضوى الحى والتى تدفعه من الداخل إلى التحقق والكمال . ومن ثم يصف أرسطو النفس بأنها كمال أول (انتليخيا) لجسم عضوى قادر على الحياة (كتاب النفس ، ٢ و ١ و ١٢٤ أ) ويظهر هذا التصور الأرسطى فى كل تفكير غائى ، سواء عند توماس الأكوينى أو ليبنتز (الموندولوجيا — والمقالات الجديدة ٢ و ٢١) أو جوته الذى تأثر بمذهب ليبنتز فى الموندادة وبرر به خلود الروح (راجع أحاديثه مع إكرمان فى الثمانى من شهر مارس سنة ١٨٢٨ واليوم الأول من شهر سبتمبر ١٨٢٩ والثالث من مارس سنة ١٨٣٠) وأخيراً تظهر نفس الفكرة ونفس المصطلح عند أحد فلاسفة الحياة وهو هانز دريش (١٨٢٧ — ١٩٤١) الذى يصفها بأنها الطافه التى تجعل من الكائن العضوى الحى كلاً أكبر من أجزائه — انظر كتابيه النزعة الحيوية وفلسفة الكائن العضوى .

في الدموى التي ادعاها المدرسون على غير أساس من وجود نفوس مجردة كل التجرد من الأجسام . بل أنهم بذلك قد أبدوا رأى أصحاب القول الضالة فيما زعموه عن فناء النفوس ^(١) .

١٥ - والفعل الذى يصدر عن المبدأ الباطن ويسبب التغير أو الانتقال

(١) يرى ديكارت أن خلود النفس يتمد اعتماداً مطلقاً على إرادة الله (راجع موجز التأملات ، والترجمة العربية لأستاذنا الدكتور عثمان أمين ، ص ٣٩-٤٣ ، القاهرة ، ١٩٥٦ ، وكذلك رد ديكارت على الاعتراضات الثانية ، ٧) وينتقد ليبنتز رأى ديكارت على هذا النحو . « إن خلود النفس ، كما قرره ديكارت لا فائدة منه ولا يمكنه أن يمنحنا أى نوع من العزاء . لأننا إذا سلمنا بأن النفس جوهر وأن الجواهر لا تفتنى ، فإن النفس لن تضيع عندئذ ، إذ لا يضيع شئ . في الطبيعة ، ولكن النفس مثلها مثل المادة ، ستتغير من ناحية المظهر ، وكما أن المادة التي جعل منها الإنسان كانت في أوقات أخرى تنتمي للنباتات والحيوانات فإن النفس قد تكون خالدة بنفس الطريقة ، إلا أنها ستعمر بتغيرات لا حصر لها وإن تتذكر أحوالها السابقة . ولكن هذا الخلود العاطل من التذكر لا جدوى منه على الإطلاق من الناحية الأخلاقية لأنه لا يتسق مع الثواب والعقاب . فما الفائدة يا سيدى من أن تصبح ملكاً للصين ، بشرط أن ننسى ما كنته ؟ ألن يتساوى هذا مع القول بأن الله في اللحظة التي أفنأك فيها كان على وشك أن يخلق ملكاً في الصين ؟ » ومع ذلك فيمكن أن ننصف ديكارت ونرد على لسانه بهذه العبارات التي جاءت في موجز التأملات . مهما تتغير جميع أعراضها (أى النفس أو الذهن الإنسانى الذين لا يفرق ديكارت بينهما) ، ومهما تكن مثلاً تصور أشياء وتريد وتحس أشياء أخرى ، فإنها هي نفسها لن تتغير مع هذه التغيرات (أو ان تصير شيئاً آخر) ، في حين أن الجسم الإنسانى يصير شيئاً آخر متى تغير شكل أى جزء فيه . ويلزم عن ذلك أن فناء الجسم الإنسانى أمر ممكن ميسور ، أما ذهن الإنسان أو نفسه فباقية بطبيعتها (راجع أيضاً الفقرة الرابعة من المبادئ) .

من إدراك إلى آخر يمكن أن يسمى بالنزوع^(١) . صحيح أن النزوع لا يمكنه على الدوام أن يبالغ الإدراك الذى يتوق لبلوغه على نحو تام ، ولكنه يحصل دائما على شيء منه ويبلغ بذلك إدراكات جديدة .

١٦ - ونحن نجرب بأنفسنا السكرية في الجوهر البسيط عندما نجد أن أقل فكرة ندرکها تنطوى على تنوع في الموضوع (المتصور)^(٢) . وعلى

(١) Appetition وراجع المبادئ ، فقرة (٢) .

(٢) كان بيير بايل Pierre Bayle (١٦٤٧ - ١٧٠٦) الذى ظل ليمتاز مراسله منذ سنة ١٦٨٧ ، وقد نقد كتاب « المذهب الجديد » نقداً شديداً ، وقسا على فكرة الاتساق المقدر بوجه خاص ، وذلك في قاموسه التاريخي النقدي Dictionnaire historique et critique الذى ظهر سنة ١٦٩٧ . وقد رد ليمتاز على هذا النقد في شهر يولية سنة ١٦٩٨ في مجلة تاريخ اعمال العلماء Histoire des ouvrages وجمل رده تحت هذا العنوان : « توضيح الصعوبات التى وجدها السيد بايل في المذهب الجديد خاصة باتحاد النفس والجسم » ، ولكن بايل لم يلبث أن كرر نقده في الطبعة الثانية من قاموسه التى ظهرت سنة ١٧٠٢ . وعاد ليمتاز فرد عليها بمجواب على تأملات السيد بايل حول مذهب الاتساق المدبر ، وقد كتب هذا الرد سنة ١٧٠٢ ولكنه لم يذشر إلا سنة ١٧١٢ في « التاريخ النقدي لجمهورية الآداب » - (وهى مجلة شهرية لنقد الكتب أسسها بايل سنة ١٦٨٤) - قارن أيضاً مقدمة التيوديسية التى توشك في معظمها أن تكون ردوداً على اعتراضات بايل وأجوبة على حججه وشكوكه حول إمكان التوفيق بين الايمان والعقل . ويبدو أن ليمتاز كان يعتقد بايمان بايل ، كما كان يذكره على الدوام باحترام شديد . يدل على هذا قوله عنه (التيوديسية ، ١٧٤) « إنه إنسان لا يفضل أحد ، ونعمه له بهذه العبارات الصادقة . » ينبغي أن نؤمن بأن بايل يستضئ الآن بذلك النور الذى حرمت الأرض منه ، اذ كان دائماً رجلاً خيراً طيب السيرة . »

هذا ينبغي على كل من يعترف بأن النفس جوهر بسيط أن يسلم بوجود هذه الكثرة في المونادة ، وما كان للسيد بايل أن يجد في هذا أية صعوبة ، كما فعل في قاموسه تحت مادة « روراريوس »^(١) .

١٧ — ولا بد أيضا من الاعتراف بأن الادراك وما يقوقف عليه لا يمكن تفسيره بأسباب (أو علل) آلية ، أى عن طريق الأشكال والحركات . ولو تصورنا وجود آلة صنعت بحيث يمكنها أن تفكر ، ونحس ، وتدرك ، فإن في الامكان تصورها مكبرة بنفس النسب بحيث يكون في وسع الإنسان أن يدخل فيها كما يدخل في طاحونة^(٢) . لو افترضنا هذا لما وجدنا فيها

(١) أحدى مواد قاموس بايل « نسبة إلى جيروم روراديوس (١٤٨٥ — ١٥٦٦) وهو إيطالى ، كان رسوك بابويا فى بلاط فرديناند ملك هنغاريا . وقد بلغ من إيمانه بالامبراطور شارل الخامس أنه سمع أحد العلماء يقل من شأنه بالقياس إلى أوتو وفرديك بارباروسا فدفعه ذلك إلى كتابة رسالة يؤكد فيها أن البشر أقل عقلا من أدنى الحيوانات ؟ ولم تنشر هذه الرسالة إلا بعد كتابتها بمائة سنة ، عندما احتدم النقاش حول رأى ديكارت عن نفوس الحيوانات . ويتخذ بايل من اسم روراريوس مناسبة لمناقشة هذه المسألة ، وتوجيه نقده الشديد إلى ليبنتز من وجهة نظر ديكارتية . والملاحظ بوجه عام أن بايل يوجه نقده أساسا إلى فكرة الاتساق المقدر .

(٢) أى أن معرفتنا أن تتجاوز العلم بالأشكال والحركات ، حتى ولو كنا نملك أجهزة مكبرة (ميكروسكوبات) من القوة بحيث تكشف لنا بوضوح عن دقائق الخلية العصبية والانسجة العصبية فى المخ . ومعنى هذا أن السكان الحى لو كان مجرد آلة ، أى مادة خالصة ، لاتختلف إلا من حيث المكان والشكل والحجم ، لما أمكن أن نستنتج منه أو نفسر به غير الآلية ، أى هذه الاختلافات التى ذكرناها (راجع رسالة ليبنتز فى التعليق على نفوس الحيوانات التى كتبها سنة ١٧١٠ (Commentatio de Anima Brutorum) .

عند مشاهدتها من الداخل غير أجزاء تتصادم مع بعضها البعض ، ولن نجد فيها شيئا يمكن أن يفسر لنا إدراكا واحدا . وعلى هذا ينبغي البحث عن هذا الإدراك في الجوهر البسيط لافي المركب ولا في الآلة^(١) . كذلك ان نجد في الجوهر البسيط غير الإدراكات وماينجم عنها من تغيرات . ومن هذه وحدها يمكن أن تتكون كل الافعال الباطنة (الداخلية) للجواهر البسيطة^(٢) .

١٨ - يمكن تسمية جميع الجواهر البسيطة ، أو المونادات المخلوقة ، بالانتليخيات ، لأنها تحتوي في ذاتها على كمال معين^(٣) إنها تنطوى على نوع من الاكتفاء الذاتي^(٤) يجعلها مصدرا لفعالها الداخلية كما يعمل منها ،

(١) المقصود بالآلية أو الميكانيكية هو وجود اجزاء مع أجزاء . وهذا هو الذى يميز جميع المركبات ، لا الجواهر البسيطة ، ومن ثم فلا يمكننا أبدا القول بأن المادة تفكر ، لأن المادة تفترض وجود مبدأ مفكر أو على الأقل مبدأ مدرك .

(٢) راجع المقال في الميتافيزيقا ١٢ ، ورسالة ليستنز إلى أرنو في ١٦٨٧/٤/٣٠ .

(٣) باليونانية في النص الاصلى (اخوزى تواتيليس) أى ذات هدف أو غاية أو كمال .

(٤) فى الاصل باليونانية (أوتاركييا - راجع الهامش الملحق بالفقرة ١٤ من المونادولوجيا) ويلاحظ ، للفرقة بين مفهوم ليستنز للانتليخيا ومفهوم أرسطو لها ، أنها عند الاول جوهر فردى أو طاقة أو قوة تحتوى فى ذاتها على مبدأ التغيرات التى تلحق بها وهو يسميها انتليخيا ، لا لانها حالة من الكمال المتحقق ، بل لانها تنطوى - بالقوة على حد تعبير أرسطو - على بذور كمالات لانهاية لها تنزع إلى تنميتها وتجهدها بالرعاية . فهى إذا ليست بحالة نهائية للشئ =

أن جاز هذا التعبير ، آليات غير جسمية^(١) . (قارن التيوديسييه ، ٨٧) .

١٩ — إذا أردنا أن نطلق كلمة النفس على كل ماله يد إدراكات ونزوع بالمعنى العام الذى شرحته آنفا ، فمن الممكن عندئذ تسمية جميع الجواهر البسيطة أو المونادات المخلوقة نفوسا . ولكن لما كان الأحساس شيئا يزيد على الإدراك البسيط ، فقد يكفى أن نطلق على الجواهر البسيطة التى لا تحتوى على شىء آخر سواء اسم « المونادات » أو « الانتيليمات » بوجه عام ، أما تسمية « النفس » فيصح أن نقصرها على المونادات التى يكون الإدراك فيها أكثر تميزا كما يكون مصحوبا بالتذكر^(٢) .

٢٠ — ذلك أننا نجرب فى أنفسنا حالة لا نتذكر معها أى شىء ولا يكون لدينا فى أنفائها أى إدراك مقيم ، مثلما يحدث لنا فى حالة الاغناء أو الاستغراق فى نوم عميق بلا أحلام . فى هذه الحالة لا تختلف النفس اختلافا

== بل تتضمن اتجاهه أو ميله أو استعدادة ، وهوشىء وسط بين الامكان المحض والفعل الكامل التام عند المدرسين .

(١) أى أنها ليست مجرد آلات ، كذلك التى يصنعها الناس ، بل آلات تتحرك حركة ذاتية أو تحتوى على مبدأ كل أحوالها وسبب كل ما يصيبها من تغير ، بحيث تكون مستقلة بنفسها عن كل ماعداها كأنما لا يوجد فى العالم كله سواها هى والله . بهذا المعنى تكون المونادات وحدها آلات ذاتية الحركة Antomata أما الآلات الجسمية فلا يمكن أن توصف بهذا الاستقلال والاكتفاء الذاتى .

(٢) أى أن الذاكرة أو التذكر هى العلامة الدالة على الوعى أو الشعور تمييزا له عن الإدراك غير الواعى أو الإدراك الغامض المختلط . ومن الطريف أن لبيتز قد استبق هذه الفكرة فى سن مبكرة ، إذ كتب فى « نظرية الحركة (١٦٧١) Theoria motus Abstracti أن الجسم ذهن لحظى (أى مقيد بال لحظة الراهنة) أى ذهن بلا ذاكرة .

محسوسا عن المونادة البسيطة^(١) . ولكن لما كانت هذه الحالة لاتدوم ولا تلبث النفس أن تخرج منها فانها (أى النفس) شىء يزيد عن ذلك (أى عن مجرد كونها مونادة) - « راجع التهوديسيه ، ٦٤ » .

٢١ - ولا يقرتب على هذا أن الجوهر البسيط يخلو عندئذ من كل إدراك . أن ذلك تبعاً للأسباب السابقة أمر غير ممكن ، لأنه لا يمكن أن يفسد ، ولا يمكنه أيضا أن يبقى بغير تأثير من نوع ما ، وليس هذا التأثير سوى إدراكه . أما إذا توافر وجود عدد كبير من الإدراكات الصغيرة التى لا يتميز شىء منها تميزاً واضحاً ، فإن الانسان يشعر (فى هذه الحالة) بالدوار ، كما يحدث له لودار حول نفسه عدة مرات فى إتجاه واحد ، فيصاب بإغماء قد يفقده الوعى ويجعله عاجزاً عن التمييز^(٢) . والموت يمكن أن أن يضع الحيوانات فى مثل هذه الحالة فترة من الزمن^(٣) .

٢٢ - ولما كانت الحالة الحاضرة للجوهر البسيط هى النتيجة الطبيعية لحاته السابقة ، بحيث أن الحاضر يحمل المستقبل فى رحمه^(٤) . (قارن التهوديسيه ، ٢٦٠) .

٢٣ - ولما كان الانسان يفتن الى^(٥) إدراكه بمجرد أن يفتيق من الاغماء

(١) أو المونادة العارية أو الخالصة « لاتا » .

(٢) يريد لينتشر أننا نظل فى أمثال هذه الحالات على علاقة من نوع ما بالعالم الخارجى ، وإن يكن الوعى أو الشعور قد تضائل إلى الحد الذى يتعذر إدراكه .

(٣) راجع الفقرة « ١٤ » من المونادولوجيا .

(٤) راجع أيضا الفقرتين « ٧٨ » و « ٧٩ » .

(٥) أو ينتبه إليه ويشعر به .

فلا بد أن مثل هذا الإدراك قد وجد لديه قبل ذلك مباشرة ، وإن لم يكن عندئذ على وعى به . لأن الإدراك لا يمكن أن ينشأ نشأة طبيعية إلا عن إدراك آخر ، شأنه في هذا شأن الحركة التي لا يمكن أن تنشأ نشأة طبيعية إلا عن حركة^(١) ، (قارن القيوديسية ، ٤٠١ — ٤٠٣) .

٢٤ — نتبين من هذا أننا سنكون دائماً في حالة الاغماء إذا خلت إدراكنا من التمييز^(٢) والقطام إلى مرتبة أسمى . والواقع أن هذه هي حالة المونادات المتناهية في البساطة .

٢٥ — كذلك نرى أن الطبيعة قد أعطت الحيوانات إدراكات متميزة عندما نتبين أنها قد كفلت لها أعضاء تجمع عدداً كبيراً من الأشعة أو الذبذبات الهوائية ، لكي تجعلها بهذا التوحيد أكثر فاعلية . وشبهه بهذا ما يحدث عند الشم والذوق واللمس ، ولعله أن يكون شبيهاً بما يحدث مع عدد آخر من الاحساسات التي نجعلها . وسوف أفسر بعد قليل^(٣) كيف تصور الأحداث التي تجرى في النفس ما يقيم في الأعضاء .

٢٦ — أن الذاكرة تمد النفوس بنوع من الاستنتاج^(٤) الذي يحاكي العقل

(١) لابد أن يكون لكل إدراك سبب. وهذا السبب لا يمكن إلا أن يكون إدراكاً آخر ، وذلك وفقاً لمبدأ السبب الكافي (انظر الفقرة ١٧) وإذا لم يأت الإدراك السابق قبل الإدراك اللاحق مباشرة ، فلا بد أن يكون ثمة انقطاع في وجود النفس الذي يتميز بالاتصال .

(٢) التمييز في الحالين بمعنى الامتياز والتفوق وعلو المنزلة .

(٣) انظر الفقرتين ٦١ و ٦٢ من المراتولوجيا .

(٤) الكلمة الأصلية هي Consecution أى التابع أو التعاقب ، والمراد =

وان وجب تمييزه منه . فنحن نرى الحيوانات إذا أدركت شيئا ذا أثر بالغ عليها وكانت قد أدركته قبل ذلك ادراكا مشابها - نراها بفضل الذاكرة تتوقع ما ارتبط من قبل بهذا الإدراك ونحس بمشاعر شبيهة بتلك التي أحست بها . فاذا لوحنا مثلا بالعصا للسكلاب تذكرت الألم الذى سببته لها وأخذت تنبج ولاذت بالفرار . (قارن العيوديسيه ، المقدمة ، ٦٥) .

٢٧ — والتصور الحسى القوى الذى يثيرها ويحركها اما ان يأتى من حجم الادراكات السابقة أو من عددها . لأن الانطباع القوى غالبا ما يؤدي دفعة واحدة إلى نفس الأثر الذى تؤدي إليه عادة طويلة ^(١) أو ادراكات كثيرة متكررة ومتوسطة القوة ^(٢) .

٢٨ — ويسلك الناس سلوك الحيوانات حين لا تتم الاستنتاجات من ادراكاتهم إلا عن طريق مبدأ الذاكرة ؛ وهم فى هذا يشبهون الأطباء التجريبيين ^(٣) الذين يملكون القدرة على الممارسة العملية البسيطة ويفتقرون

== بها هو الاستنتاج الذى يصل إليه الحيوان بناء على سلسلة متتابعة من المدركات والحوادث بحيث إذا عرض له واحد منها استدل منه على حادث آخر ارتبط به من قبل . ويظهر ان لينتز يشير إلى ما يعرف اليوم بتداعى المعانى ، الذى عقد له فصلا من كتابه « المقالات الجديدة » (الذى خصصه للرد على كتاب لوك مقال عن العقل الإنسانى) . ومن يدري ؟ لعله بهذه اللامحة العبقرية أن يكون قد استبق ما يقوله بأفلوف وأتباعه عن التشريط أو الفعل المنعكس الشرطى .

(١) هكذا فى الأصل ، والمراد بالطبع هو العادة الراسخة التى تتمكن من الإنسان على المدى الطويل .

(٢) أو إدراكات عادية .

(٣) كلمة الطبيب الممارس من الكلمات المألوفة اليوم فى حياتنا ولسكنه ==

إلى النظرية . ونحن في ثلاثة أرباع تصرفاتنا لا نزيد غن كوننا تجريبيين .
فاذا توقعنا مثلا ان يطعم النهار في صباح الغد ، كفا في مسلكنا هذا تجريبيين ،
لأن هذا هو الذى حدث حتى الآن . أما عالم الغد فهو وحده الذى يحكم
العقل في هذا الأمر ^(١) .

٢٩ - بيد أن المعرفة بالحقائق الضرورية والأبدية هي التي تميزنا عن
الحيوانات الخالصة ، وبها نحصل على العقل ونقزود بالعلوم ، وذلك حين
ترفعنا إلى المعرفة بأنفسنا وبالله ^(٢) . وهذا هو ما يسمى فينا بالنفس العاقلة

== يختلف اختلافا تاما عما يقصده ليبنتز بالأطباء التجريبيين . فقد كان من
المعروف حتى عهد جالينوس (حوالى ١٥٠ بعد الميلاد) ان هناك طبقات أو
طوائف عديدة من الأطباء . وكانت إحداها هي طائفة الأطباء التجريبيين الذين
يعتمدون في تشخيصهم للمرض على الخبرة وملاحظة الأسباب « المرئية » والملموسة
التي أدت للإصابة . ثم سادت سمعة هذه الطائفة في العصور التالية ، فأطلقت على
الأطباء الذين يعتمدون على الخبرة الشخصية والتقاليد الموروثة ويحتقرون الدراسة
النظرية أو يجهلونها ، وهم أشبه « بحلاقى الصحة » الذين بدأوا ينقرضون حتى من
الآرياف !

(١) أو يقيم حكمه على أسباب عقلية - راجع أيضا مقدمة المقالات الجديدة .

(٢) الحقائق الضرورية والأبدية هي المبادئ الأولى للمعرفة العقلية ، وهي
مفطورة فينا ، بل تقوم عليها طبيعتنا الإنسانية ، كما تقوم عليها طبيعة العالم الذى
تتمثله بحكم ماهيتنا . ولهذا كانت المعرفة بهذه الحقائق مرادفة للمعرفة بأنفسنا ،
وبالله الذى هو العلة الغائية الأخيرة لجميع الكائنات . راجع المقالات الجديدة ،
الفصلين الأول والرابع اللذين يشير فيهما إلى ان هذه الحقائق فطرية فينا ويستشهد

أو العقل (١) .

٣٠ - وعن طريق المعرفة بالحقائق الضرورية ومن خلال تجریداتها نرتفع كذلك إلى الأفعال المنعكسة (٢) [التأملية] التي توصلنا إلى فكرة الأنا (٣) وتجعلنا نعتبر أن هذا أو ذاك موجود فيما . فنحن إذ نفكر على هذا النحو في أنفسنا ، نوجه أفكارنا في نفس الوقت إلى الوجود والجوهر ، والبسيط والمركب ، واللامادى والله نفسه ، حيث نقصور ان ما هو محدود فيما يوجد فيه بغير حدود. هذه الأفعال المنعكسة [أو التأملية] تمثل الموضوعات الأساسية لمعرفة العقلية [قارن التيوديسية ، الافتتاحية ٤] (٤) .

= بمحاورة د مينو ، المعروفة لأفلاطون حيث يثبت سقراط ان المعرفة تذكر ويستخرج بأسئلته وحدها المعرفة الرياضية من نفس العبد الصغير « مينو » . راجع كذلك مبادئ الطبيعة والفضل الإلهي ، الفقرة الخامسة .

(١) الكلمة الأصلية هي esprit وقد ترجمها الألماني بالروح Geist [التي تعني جماع القوى العقلية] والانجليزى بالعقل أو الذهن Mind ، ورأيت أن العقل هنا أقرب إلى السياق .

(٢) أو الأفعال التأملية التي تنعكس فيها على أنفسنا وتأمل ما يجرى فيها من أحوال .

(٣) حرفيا : تجعلنا نفكر فيما يسمى « بالانا » .

(٤) راجع أيضا رسالة ليبنتز التي وجهها لآرنو في ١٦٨٦/١٢/٨ - والملاحظ من هذه الفقرة ان الشعور أو الوعي يصبح شعوراً أو وعياً بالذات عندما نتحقق من طبيعة الحقائق الأبدية الخالدة ، أى عندما نعرف انها هي المبادئ الفطرية التي يقوم عليها وجودنا ووجود العالم كله . ودائما ما يكون الجوهر نوعا من النفس أو الروح ، لأنه لا بد ان يكون مماثلا لما نجهده في أنفسنا =

٣١ - تقوم معرفتنا العقلية على مبدئين : كبيرين مبدأ عدم التناقض ، وبفضله نحكم على كل ما ينطوى على تناقض ، وبالصدق على ما يضاد الكذب أو يناقضه . (قارن التيوديسية ٤٤ و ١٦٩) .

٣٢ - كما تقوم على مبدأ السبب الكافي ، وبه نسلم بأنه لا يمكن التثبت من صدق واقعة أو وجودها ولا التثبت من صحة عبارة بغير أن يكون ثمة سبب كاف يجملها على هذا النحو دون غيره ^(١) ، وإن تمذر علينا في أغلب الأحوال أن نتوصل إلى معرفة هذه الأسباب . (قارن التيوديسية ٤٤ و ١٩٦) .

= يقول لينتزر في المقالات الجديدة [١ و ٢١] : ان المعرفة بطبيعة الاشياء لا تكون في أغلب الأحوال إلا معرفة بطبيعة عقلنا وبذلك الافكار الفطرية التي لا حاجة بنا للبحث عنها خارجها . كما يقول أيضا في نفس الكتاب (٢٣) : « إن الافكار العقلية أو أفكار التأمل مستمدة من عقلنا ، وانه ليشوقني جداً أن أعرف كيف كان يتسنى لنا ان نحصل على فكرة الوجود لو لم نكن نحن موجودات وبذلك نلبس الوجود في أنفسنا » .

(١) كان لينتزر في كتاباته المبكرة يسمى هذا المبدأ باسم مبدأ التحديد أو التعمين ، ويقصد به المبدأ الذي يحدد وجود هذا الشيء أو ذلك من بين عدد من الاحتمالات أو الامكانيات التي تنطوى على تناقض وهو يستخدم أحيانا « مبدأ التلازم » ، أو التجانس كمرادف لمبدأ السبب الكافي . ومعنى هذا أنه يشير ضمنا إلى أن السبب الكافي لشيء ما يوجد دائما في علاقاته بغيره من الاشياء وفي مكانه من النظام العام . ومن الواضح أن مبدأ السبب الكافي شبيه عنده بمبدأ السبب الغائي أو العلة الغائية . ولعله أن يكون قد تأثر بالرياضيات في استخدام كلمة « الكافي » .

٣٣ — هناك نوعان من الحقائق : حقائق العقل وحقائق الواقع . حقائق العقل ضرورية ، وعكسها مستحيل ، وحقائق الواقع عرضية ، وعكسها ممكن . فإذا كانت إحدى الحقائق ضرورية ، أمكن عن طريق التحليل أن نجد سببها ، وذلك بتحليلها إلى أفكار وحقائق أبسط ، إلى أن نصل إلى الحقائق الأصلية (قارن التيوديسييه ١٧٠ و١٧٤ و١٨٩ و٢٨٠ - ٢٨٢ و٣٦٧ وكذلك موجز الاعتراضات ، الاعتراض الثالث)^(١) .

٣٤ - بهذه الطريقة يرد الرياضيون المبادئ النظرية والقواعد العملية بواسطة التحليل إلى تعريفات ومساومات ومصادرات .

٣٥ - بهذا نصل آخر الأمر إلى أفكار بسيطة لا يمكن تعريفها^(٢) ، كما نصل إلى مساومات ومصادرات أو باختصار إلى مبادئ أولية لا يمكن البرهنة عليها ولا تحتاج أيضاً إلى برهان . وهذه هي القضايا الذاتية التي ينطوى عكسها على تناقض صريح .

٣٦ - ولكن يجب أيضاً أن يوجد السبب الكافي في الحقائق العرضية^(٣) أو حقائق الواقع ، أى في تسلسل وسياق الخواص^(٤) حيث يمكن أن

(١) راجع أيضاً المقال في الميتافيزيقا ، ١٣ .

(٢) تعريف الفكرة عند ليبنتز هو بيان عناصرها التي يكشف عنها التحليل الكامل . راجع التأملات عن المعرفة والحقيقة والأفكار ، (١١٨٤) .

(٣) أى الحقائق الحادثة أو الحادثات .

(٤) يوجد السبب الكافي للحقائق العقلية في الحقائق البديهية أو الحقائق الذاتية التي يمكن أن ترد إليها بالتحليل . أما حقائق الواقع فيوجد سببها الكافي في الله وحده .

يمضى التحليل إلى أسباب تفصيلية لاحد لها ، نظراً للتنوع الهائل في الأشياء الطبيعية وقسمة الأجسام إلى مالا نهاية . أن هناك عدداً لانهاية له من الأشكال والحركات الحاضرة والماضية، التي تدخل في تكوين العلة الفاعلة لما أكتبه الآن^(١) ، كما أن هناك عدداً لانهاية له من الدوافع والاستعدادات الصغيرة التي خبرتها نفسى في الماضى أو في الحاضرة ودخلت في تكوين علقه الغائية^(٢) . (قارن القيدوديسيه ٢٦ و ٣٧ و ٤٤ و ٤٥ و ٤٩ و ٥٢ و ٥٣ و ١٢١ و ١٢٢ و ٣٣٧ و ٣٤٠ و ٣٤٤) .

٣٧ - ولما كانت كل هذه التفصيلات تحقوى من جانبها على أمور عرضية (حادثة) أخرى أسبق منها وأشد تفصيلاً ، كانت هذه تحتاج بدورها إلى تحليل مشابه لتبويرها ، فاننا بهذه الطريقة لن نحرز تقدماً . لهذا يمحتم أن يوجد السبب السكافى أو السبب الأخير خارج سلسلة أو مجموع سلاسل الأشياء العرضية (الحادثة) كل على حدة ، مهما بلغت هذه السلسلة حداً لانهاية له^(٣) .

(١) أو الكتابى أو مكتوبى هذا . .

(٢) تثير هذه الفقرة مشكلة العلاقة بين المبادئ المختلفة عند لينتز والصعوبات التى تكتنفها من جهات عديدة . فهى توضح كيف تتحد العلل الفاعلة والغائية لتؤلف العلة السكافية أو السبب السكافى ، إذ لا يكفى أحدهما لتحقيق هذا الغرض . بيد أن لينتز يوضح أيضاً فى مواضع أخرى أن العلل الفاعلة تعتمد على العلل الغائية . أضف إلى هذا أنه يوحد عادة بين العلل الفاعلة والعلل الآلية أو الميكانيكية التى تقوم على مبدأ عدم التناقض . راجع أيضاً الفقرة (٧٩) من المونادولوجيا .

(٣) تسيير هذه الحججة فى نفس الطريق الذى سار فيه أرسطو لاثبات وجود

(م . ١٠ — المونادولوجيا)

٣٨ - وهكذا ينبغي أن توجد العملة الأخيرة للأشياء في جوهر ضروري،
يحتوى على تفاصيل التغيرات على نحو سام^(١) أشبه بأن يكون مصدراً
لها : وهذا الجوهر هو الذى ندعوه الله (قارن التهوديسية ٧) .

٣٩ - ولما كان هذا الجوهر هو العملة الكافية لكل هذه التفاصيل
الخاصة ، المترابطة من ناحية أوثق ارتباط ، فليس هناك غير الله واحد^(٢)
وهذا الاله كاف .

٤٠ - ويمكننا أيضاً أن نحكم بأن هذا الجوهر الأسمى ، الذى هو
فريد وكلى وضرورى - إذ ليس هناك شيء مما يقع خارجه لا يعتمد في

= " محرك أول ، ، إذ اعتمد على المبدأ القائل " بضرورة التوقف ، في تسلسل
الأسباب والشروط . راجع كتابي (الكسبي) - (٦ ، و ٢٣٧ ب ٣)
والثيتا (٥ و ٢٥٦ أ ١٣) من كتاب الطبيعة . وقارن كذلك نقد العقل
الخالص لكانت ، باب الديكالكتيك الترنسندنتالى ، للكتاب الثانى ، الفصلين
الثانى والثالث .

(١) على نحو سام أو رفيع *eminemment* في مقابل على نحو شكلى أو صورى
formelle والاصطلاحان مدرسيان استخدمهما ديكارت .

(٢) هذه هى صيغة الدليل الكونى أو الكوزمولوجى عند ليبنتز ، فجميع
الأشياء الجزئية مرتبطة ببعضها البعض داخل نظام واحد يتضمن مبدأ واحداً ،
وجوهرأ واحداً ضرورياً ، وإلها واحداً ولا يسير الدليل من النظام الموجود
في العالم إلى العقل المدبر له ، بل يستمد قوته من أن الشكل يكون نظاماً واحداً
يدل على وجود سبب كاف أخير لهذا الشكل . ولو لم يكن الأمر كذلك لكانت
هناك أنظمة مختلفة تدخل في صراع مع بعضها البعض ، إذ يفترض كل منها مبدأ
أو إلهاً خاصاً به ، وهو محال .

وجوده عليه ، كما أنه نتيجة بسيطة لإمكان وجوده ^(١) - يستحيل أن تكون له حدود ولا بد أن يحتوى على أقصى واقع ممكن ^(٢) .

٤١ - يترتب على هذا أن الله كامل كالأطلقا ، إذ ليس السكمال إلا عظم الواقع الإيجابى من حيث هو كذلك ، (وهو الذى نحصل عليه) عندما نضرب صفحا عن حدود أو قيود الأشياء التى لديها مثل هذه الحدود والقيود . وحيث لا تكون ثمة حدود ، أعنى فى الله ، يكون السكمال لا مقناهايا باطلاق . (قارن التهوديسية ٢٣ ، والمقدمة ١٤) .

٤٢ - يترتب على هذا أيضاً أن المخلوقات تعتمد كالأها من تأثير الله ، أما وجوه الفقص فيها فترجم إلى طبيعتها الخاصة التى يعجزها أن تكون بغير حدود ، لأن هذا هو أساس اختلافها عن الله ^(٣) .

(١) حرفيا : نتيجة بسيطة أو مجرد نتيجة للوجود الممكن - ومعظم الترجمات تقول : وهذا الجوهر ساسلة بسيطة للوجود الممكن ، ولكن السياق يقتضى الترجمة التى اخترناها حتى يستقيم الدليل الأنطولوجى .

(٢) لما كان الله هو السبب الكافى لكل شىء ، فليس هناك شىء مستقل عنه أو لا يعتمد فى وجوده عليه . ولو حددت إمكانيته على أى صورة ، فلا بد أن يأتى ذلك من إمكانية أخرى مستقلة عنه وتقع خارجه . يلزم عن هذا أن إمكانيته لا يمكن أن يحدّها شىء . والامكانية غير المحدودة تعنى الواقع والوجود غير المحدود ، إذ أن ما هو ممكن لا بد أن يكون واقعا ، إلا إذا كان هناك ممكن آخر يحدّه .

(٣) يلاحظ أن طبعة إردمان (برلين ١٨٤٠) لأعمال ليبنتز تسقط عبارة تالية تضيفها طبعة جرهارت (١٨٧٥ - ١٨٩٠ فى الهامش) بينما تسقطها الطبعات الأخرى التى بين أيدينا باستثناء طبعة « لاتا » الانجليزية وطبعة بول ليرير (ساسلة الكلاسيكيين للجميع ، العدد ١٤١ ، مكتبة آتنيه) . ويبدو أن ليبنتز =

٤٣ - من الحق أيضا أن الله ليس هو مصدر الوجودات ^(١) فحسب، بل هو كذلك مصدر الماهيات، بقدر ما تكون واقعية، أو هو بمعنى آخر مصدر ^(٢) ما يحتوى عليه الامكان من واقع ^(٣). ذلك أن الذهن

== قد أضاف المبرارة عند مراجعة النسخة الأولى من المونادولوجيا: «ويلاحظ هذا النقص الاصل للمخلوقات في القصور الذاتي الطبيعي للجسام» .
(التهوديسية، ٠٠٠ و ٢٧ - ٣٠ و ١٥٣ و ١٦٧ و ٢٧٧ وما بعدها) .

(١) في الاصل بصيغة الجمع *eistences* .

(٢) *source* ويمكن ترجمتها أيضا بالاصل .

(٣) ليس الله هو مصدر كل وجود واقعي أو فعلي فحسب، بل هو كذلك مصدر كل وجود ممكن، أو كل ما ينزع للوجود. وما يحتوى عليه الامكان من واقع هو نزوعه أو ميله لأن يوجد. ويلاحظ أن الماهيات، أو الممكنات، مستقلة بمعنى من المعاني عن الله. إنه لا يخلقها كاهيات، وإنما هي موضوعات ذهنه، ولا يحدد طبيعتها إلا مبدأ عدم التناقض. ولكنها بمعنى آخر تعتمد في وجودها على الله، إذ تعبر بصورة أو بأخرى عن طبيعته وحريته. على أن حريته تقتصر على اختيار تلك الماهيات التي سيتحقق وجودها بالفعل، كما أن هذا الاختيار الذي تحدده حكمته وخيريته يضع طبيعة الماهيات نفسها في الاعتبار.

وهكذا يمكن القول مع النص بأنه «بغيره ان يوجد شيء» (لأن وجود الأشياء مرتب على إرادته واختياره)، «وبغيره ان يمكن وجود شيء» (لأن كل ما هو ممكن إنما هو موضوع ذهنه) ولما كان الذهن الالهي كاملا أى خالصا من كل غموض أو اختلاط يشوب إدراكه - فلا بد أن يكون موضوعه هو الماهية الأخيرة للأشياء، أى هو ماهية الله نفسه: ولهذا نجد ليمبزن يوحى في الفقرة التالية بين الماهيات أو الممكنات وبين الحقائق الابدية.

الإلهى هو منطقة الحقائق الأبدية، أو الأفكار التى يقوقف عليها وجودها^(١) وبغير وجوده ان يكون فى الامكانيات واقع ، وان يكون فيها شىء موجود فحسب ، بل ان يكون فيها كذلك شىء ممكن . (قارن التيوديسيه ٢٠) .
٤٤ - لأنه إن كان ثمة واقع فى الماهيات أو الإمكانيات أو حتى فى الحقائق الأبدية ، فلا بد أن يقوم سبب هذا الواقع على شىء موجود وفعلى ، وبالتالى على وجود السكائن الضرورى الذى يتضمن ماهيته وجوده ، والذى يكفيه أن يكون ممكنا لىكون واقعيا . (قارن التيوديسيه ١٨٤ و ١٨٩ و ٣٣٥) .

٤٥ - وهكذا يفرد الله (أو السكائن الضرورى) بهذه الميزة ، وهى أنه يتحتم بالضرورة أن يوجد إذا كان وجوده ممكنا . ولما لم يكن هناك شىء يحول دون إمكان (وجود) ما لا يتضمن حدودا ولا نفيا ولا يحتوى تبعا لذلك على أى تناقض ، فإن هذا وحده^(٢) يكفى لمعرفة وجود الله معرفة قبلية . وقد أثبتنا وجوده عن طريق واقعية الحقائق الأبدية . ثم أثبتناه كذلك^(٣) بطريقة بعدية من وجود الكائنات الحادثة التى لا يمكن أن يقوم سببها الأخير أو سببها الكافى إلا فى السكائن الضرورى الذى يتضمن فى ذاته سبب وجوده .

(١) يربط لينتر هذا الجزء من مذهبه بعالم المثل عند أفلاطون . يقول فى رسالته إلى هانشيوم (٧٠٧) Epistola ad Hanschium إن من أروع ما ذهب إليه أفلاطون القول بأن فى الذهن الالهى عالما معقولا ، وانا أميل إلى تسميته منطقة الأفكار .

(٢) أى إمكان وجوده .

(٣) راجع الفقرات السابقة من ٣٦ إلى ٣٩ .

٤٦ — ولكن لا يصبح أن نقوهم — كما فعل البعض — أن الحقائق الأبدية — نظراً لاعتمادها على الله — حقائق تعسفية أو متوقفة على إرادته ، كما سلم بذلك ديكارت^(١) ومن بعده السيد بواريه^(٢) — إذ لا يصدق هذا إلا على الحقائق الحادثة التي تقوم على مبدأ الملازمة أو اختيار الإصلاح ، في حين أن الحقائق الضرورية تعتمد على الالهي وحده وهى موضوعه الباطن . (قارن التهوديسية ، ١٥٠ - ١٨٤ ، ١٨٥ ، ٣٣٥ ، ٣٥١ ، ٣٨٠) .

(١) يقول ديكارت فى رسالة له إلى الأب ميرسين Mersenne (طبعة كوزان ، المجلد ٦ ، ص ١٠٩) : « أن الحقائق الميتافيزيقية التى تصفها بأنها أبدية إنما هى حقائق قررهما الله وتعتمد عليه اعتماداً تاماً ، شأنها شأن جميع المخلوقات . ذلك لأنك لو قلت بأن هذه الحقائق مستقلة عن الله لكنت تتكلم عنه كما لو كان « جويتر » أو « زحل » ولاخضعته لاستكس (نهر فى الجحيم أو العالم السفلى فى أساطير الاغريق) أو ربات القدر ... إن الله قد وضع هذه القوانين فى الطبيعة كما يضع أحد الملاك قوانين مملكته . » كما يقول فى موضع آخر من نفس الرسالة (ص ١٠٣) : « لا نستطيع أن نزع ، بغير أن نقع فى خطيئة التجديف ، ان حقيقة أى شىء تسبق علم الله به ، لأن إرادة الله وعلمه شىء واحد ، — ومن المعروف أن ديكارت قد جعل صدق الحقائق الرياضية أمراً متوقفاً على إرادة الله وحرية ، فقد كان الله حراً فى أن يجعل قضية كمذه : « زوايا المثلث الثلاث تساوى قائمتين » قضية كاذبة .

(٢) بيير بواريه Pierre Poiret (١٦٤٦ - ١٧١٩) وثير وفيلسوف ومتصوف فرنسى ، ولد بمدينة ميتس ومات فى رينسبورج بالقرب من مدينة ليدن . عمل فى دوقية « تسفاى بروكن » فى منطقة الراين ، وكانت إحدى المقاطعات الألمانية التابعة للإمبراطورية الرومانية المقدسة . كان فى بداية حياته من أنصار ديكارت ثم ابتعد عن مذهبه العرفى فى كل البعد ومال إلى التصوف =

٤٧ — هكذا يكون الله وحده هو الوجود المبدئية أو الجوهر الأصلي البسيط ؛ وكل المونادات المخلوقة أو المشتقة من إبداعه^(١)، وتنشأ إن جاز هذا القول ، من لحظة لأخرى بفضل ومضات الهمية^(٢) ، محدودة بالقدرة على التفاني (أو الاستقبال) من جانب المخلوق الذي هو محدود بحسب ماهيته .
(قارن التهوديسيه ٣٨٢ — ٣٩١ و ٣٩٨ و ٣٩٥) .

== وتعمق فيه متأثرا بالمتصوف الألماني يعقوب بومه (١٥٧٥ — ١٦٢٤) ، والمتصوف الهولندية أنطواناتيث بورينيون التي كتب سيرة حياتها ونشر آراءها . وقد صدر كتابه الأساسي الذي وضعه باللاتينية سنة ١١٧٧ وعنوانه « تأملات عقلية عن الله والنفس والنشر » (وقد هاجمه بابل هجوما شديدا ..) .
(١) حرفيا : هي منتجاته أو من إنتاجه Productions وقد فضلت عليها هذا التصرف البسيط .

(٢) ومضات أو فيوضات مفاجئة ، على نحو ما يقول ليبنتز في موضع آخر (ذكره روبرت لاتا ، ص ٢٤٣ ، هامش ٧٥ عن طبعة جرهارت ، مجلد ٤ ، ص ٥٥٣) « إن الله هو المركز الأصلي الذي تفيض عنه (أو تصدر عنه) سائر الموجودات ، . والواقع أن علاقة الله بالمونادات تمثل نقطة أساسية في مذهب ليبنتز ، فهو يحاول دائما أن يحافظ على تفرد المونادات ووحدتها مع تأكيد اتحادها بالله . ولهذا يبدو أنه يستخدم كلمة الومضة كحد وسط بين الخلق والفيض ، إذ قد يعنى الخلق نوعا من الانفصال التام بين الله وسائر المونادات ، كما يعنى الفيض نوعا من الهوية السكاملة بينهما — ولهذا فإن استخدام كلمة الومضات يعنى أن المونادة إمكانية تنزع باستمرار إلى التحقق ولا تستغنى عن معرفة الله وإرادته واختياره لتحريرها من تأثيرا الإمكانيات المضادة . ولهذا وجب التمييز بين هذه الومضات المستمرة وبين فكرة « الخلق المتصل » عند ديكرارت التي تعنى عنده تجديد الخلق في كل لحظة .

٤٨ — وفي الله تكمن القوة التي هي مصدر كل شيء ؛ وفيه كذلك المعرفة التي تحتوي على الأفكار المتنوعة ، وأخيرا فإن فيه الإرادة التي هي علة التغيرات أو الابتداعات التي تم وفقا لمبدأ الأصحاح^(١) . (التيوديسية ٧ و ١٤٩ و ١٥٠) . وهذا هو الذي يطابق الموضوع أو الأساس ، وملكة الإدراك وملكة النزوع لدى المونادات المخلوقة^(٢) . — ولكن هذه الصفات تكون في الله لا متناهية أو كاملة بصورة مطلقة ، بينما تكون في المونادات المخلوقة أو الاتيليخييات (أو الكائنات الحاضرة على الكمال^(٣) Perfectihabien كما ترجم هرمولائوس بارباروس^(٤) هذه الكلمة) مجرد

(١) يشير ليمنتز في التيوديسيه (١٥٠) إلى العلاقة بين صفات الله وبين مذهب التثليث المسيحي ، فالقوة تشير إلى الآب ، والحكمة للكلمة والإرادة أو الحب للروح القدس .

(٢) يؤكد ليمنتز هنا رأيه في أن المونادة في جوهرها قوة أو طاقة أو فاعلية تعبر عن نفسها بالإدراك والنزوع . ولا حاجة بنا لافتراض أن الموضوع أو الأساس الذي يتحدث عنه هنا شيء مستقل بذاته عن هاتين الملكتين .

(٣) من الكلمتين اللاتينيتين Perfecte كمال و habeo فعل الملك ، وتقابل الكلمة اليونانية ، راجع هامش الفقرة ١٤ .

(٤) هرمولائوس بارباروس Hermolaus Barbarus أو على الأصح Ermolao Barbaro ، ١٤٥٤ — ١٤٩٣ ، عالم إيطالي وأحد ممثلي النزعة الانسانية وحركة بعث النصوص الكلاسيكية . ولد في مدينة البندقية وعمل أستاذا للفلسفة بجامعة بادوا . عرف بترجماته لأرسطو وشروح ثامسطيوس عليها ، وبذلك جهودا طيبة لعرض مذهب أرسطو الأصيل قبل أن يحرفه المدرسيون . ويرى عنه أنه لجأ للسحر والتعاويذ ليحضر روح ابليس ويسألها عن معنى كلمة « اتيليخيا » =

تقاربات لهذه الصفات ، يختلف حفظها من التوفيق باختلاف حفظها من السكال ، (التهوديسية ، ٧ و ١٤٩ و ١٥٠ و ٨٧) .

٤٩ - يقال عن المخلوق إنه يفعل في اتجاه الخارج ^(١) ، بقدر ما يكون فيه من السكال ؛ ويقال عن مخلوق آخر إنه يفعل بقدر ما يكون غير كامل . ومن ثم ينسب الفعل إلى المونادة بقدر ما تكون إدراكاتها متميزة ، والانفعال بقدر ما تكون إدراكاتها مختلطة (أو غير متميزة) ^(٢) .

٥٠ - ويكون المخلوق أكمل من غيره إذا وجدنا فيه بصورة قبلية علة ^(٣) ما يجرى في مخلوق آخر ، بهذا المعنى يقال إنه يؤثر على المخلوق الآخر

= النى يبدو أنها حيرته وأرقت لباله ! . . وقد روى ليبنتز هذه القصة في كتابه عن العدل الالهي (التهوديسية ، ٨٧) .

(١) ليس للمونادة بطبيعة الحال فعل في اتجاه الخارج ، وإنما هو تعبير أراد به ليبنتز أن يفسر ما نقصده عندما نتحدث عن الفعل الخارجى ، على نحو ما يفسر الفلاسفة ما نقصده عندما نتكلم عن الشروق والغروب ، على الرغم من أن الشمس لا تشرق ولا تغرب !

(٢) Confuses هي الإدراكات غير الواضحة أو الغامضة المختلطة ، وقد أثبت للمعنى الأصلي وأضفت إليه المعنى الذى وضعه المترجم الالماني بين قوسين . وان شئت مزيدا من التفصيل عن الفرق بين الإدراكات المتميزة والإدراكات الغامضة أو غير المتميز فأرجع إلى أعمال ليبنتز التالية : مقال فى الميتافيزيقا ٢٤ ، والمقالات الجديدة ، المقدمة ، وتأملات عن المعرفة الحقيقية والأفكار .

(٣) أو سببه ومبرره ، وبهذا يكون تغير الحدث أو علته هو سببه الحقيقى . وهذا يرتبط برأى ليبنتز فى أن وجود الشيء إنما يأتى من تحرير طاقاته أو فاعليته ، وأن المونادات تنزع للوجود بمقدار ما تخوزه من كمال ، أى بتعبير ليبنتز =

٥١ — يبدو أنه لا يوجد بالنسبة للحيوان البسيطة سوى تأثير مثالي
 لأحدى المونادات على الأخرى ، وهو تأثير لا يصبح فعلا إلا بتدخل من
 الله ، لأن المونادة تطلب بحق من أفكار الله أن يكون (أى الله) قد وضعها
 في اعتباره عند قيامه في مبدأ الأمر بتنظيم المونادات الأخرى . لأنه لما
 كان من المتعذر على المونادة المخلوقة أن تؤثر تأثيرا فيزيائيا على داخل
 المونادة الأخرى ، فلا يمكن بغير هذه الوسيلة أن تعتمد أحداها على الأخرى
 قارن التهوديسية ٥٤ و ٥٥ و ٦٦ و ٦٧ و ٢٠١ وراجع أيضا موجز الاعتراضات ،
 الاعتراض الثالث (١١) .

٥٢ — وهكذا يتم تبادل الفعل والانفعال بين المخلوقات . فعندما يوازن^(٢) الله بين جوهرين بسيطين نجد في كل منهما أسمايا تلازمه بأن يلازم^(٣)

== بمقدار تميز ادراكاتها . هذا والعلة والمعلول أو السبب والمسبب نسبيان ،
والمونادة المخلوقة تجمع بينهما في آن واحد . والله وحده هو السبب المحض أو
الفعل الخالص (actus purus) ويمكن أن نضع هذا في المعادلة التالية : العلة
(السبب) = فاعلية نسبية = تميز نسبي للادراك .

(١) راجع كذلك المقال عن الميتافيزيقا ٢٢ و ٣٣ ورسالة ليمتزم الى أرنو في شهر يونية سنة ١٦٨٦ — لاحظ أن هذه الفقرة تشير الى مبدأ الاتساق المدبر الذى يتعرض له في الفقرتين التاليتين ٨٠ و ٨١ وهو اتساق أو تجانس كامن في طبيعة الأشياء ، سابق على خلقها ، أى أنه ليس تجانسا مخلوقا على أى صورة من الصور ، لأن تحقيقه في عالم الواقع هو سبب اختيار الله لهذا العالم دون غيره .

(٢) أو يقارن .

(٣) ليس هناك جوهران بسيطان متشابهان تماما ، وان كانت جميع الجواهر تتمثل نفس العالم أو تعكسه وتصوره . ولهذا فان الادراك الذي يكون متميزا =

بينه وبين الآخر ، ويتبع هذا أن يكون الفعل من وجهة نظر معينة ، منفصلاً من وجهة نظر أخرى : فهو فعال بمقدار ما نعرف فيه معرفة متميزة ما يساعد على تحليل الحدث الذي يتم في (جوهر) آخر معرفة متميزة .
(التيوديسية ٦٦) .

٥٣ — ولما كانت أفكار الله تحتمل على عدد لا حصر له من العوالم الممكنة التي يستحيل أن يوجد منها إلا عالم واحد ، فيلزم أن يكون هناك سبب كاف لاختيار الله ، جملة يفضل عالمًا بعينه على غيره ^(١) . قارن التيوديسية، ٨ و ١٠ و ٤٤ و ١٧٣ و ١٩٦ وما بعدها و ٢٢٥ و ٤١٤-٤١٦)
٥٤ — وهذا السبب لا يمكن أن يوجد إلا في اللازم ^(٢) أو في درجات الكمال التي تحتمل عليها هذه العوالم ، طالما كان لكل ممكن الحق في القطع ^(٣)

= نفسياً في أحدها ، لا بد أن يكون غامضاً أو مختلطاً نسبياً في جوهر آخر أو جواهر أخرى ، وأي تغير يلحق بأحدها لا بد أن يقابله تغير في سواء ، وهكذا يتلام مع غيره .

(١) ليس الله ملزماً بفعل ضرورة ميتافيزيقية مطلقة ، ولكنه « ميال » بفعل الضرورة الأخلاقية لخلق العالم الذي هو أصلح عالم ممكن وأفضل نظام متجانس . وترجع التفرقة بين الضرورة الأخلاقية والالزام المطلق إلى أصل مدرسي .
(٢) أو التوافق والتناسب Convenance وقد استبعدتهما لما توحيان به من ظلال نفسية ورياضية .

(٣) هذا التطلع يعبر عن النزوع للوجود والانتقال من الإدراكات المختلطة الغامضة إلى الإدراكات الواضحة المتميزة ، وهذا هو الذي يجعل من الأشياء الممكنة ماهيات واقعية متميزة عن القدرات والامكانيات غير المحددة . فالامكان يحتوى دائماً على بذرة الواقع ، كما أوضحنا في موضع سابق (أنظر هامش الفقرتين ٤٠ و ٤٣) .

إلى الوجود، على قدر السكالم الذى ينطوى عليه (التيوديسيه ، ١٦٧ و ٧٤ و ٣٥٠ و ٢٠١ و ١٣٠ و ٣٥٢ و ٣٤٥ وما بعدها ٣٥٤) .

٥٥ — هنا تسكن مادة وجود الأصلح^(١) ، الذى يعرفه الله بفضل حكمته ، ويختاره بفضل رحمته^(٢) ، ويخلقه بفضل قوته^(٣) (قارن التيوديسيه ٧٨ و ٧٨ و ٨٠ و ٨٤ و ١٩٩ و ٢٠٤ و ٢٠٦ و ٢٠٨ ، وموجز الاعتراضات ، الاعتراض الأول والثامن) .

٥٦ — هذا الترابط أو هذا التلاؤم بين جميع المخلوقات وبين كل واحد منها على حدة ، ثم بين كل واحد منها والجميع — يترتب عليه أن يحتوى كل جوهر بسيط على علاقات تعبر عن مجموع الجواهر الأخرى ، وأن يكون تبعاً لذلك مرآة حية دائمة للعالم^(٤) (قارن التيوديسيه ١٣٠ و ٣٦٠) .

(١) أو الأفضل والأحسن Le Milleur .

(٢) أو خيريته وطيته bonté .

(٣) تعبر هذه الفقرة تعبيراً دقيقاً موجزاً عن المبادئ التى يقوم عليها تفاؤل ليبنتز ، وقد شرحها ودافع عنها فى رسالته عن العدل الإلهى « التيوديسيه » وحجته هى أن العالم الذى يخلو من الشر خلواً تاماً سيستحيل تمييزه عن الله نفسه ، وينشأ الشر الموجود فى العالم من القصور والتحدد السكامنين فى طبيعة المخلوقات . ولهذا فإن الله لم يخلق الشر ، وإنما خلق عالماً يوجد فيه أقل قدر من الشر يمكن أن يوجد فى أى نظام للأشياء .

(٤) راجع كذلك رسائل ليبنتز إلى أرنو فى سبتمبر وأكتوبر سنة ١٦٨٧ ورسائله إلى الأميرة صوفى فى السادس من فبراير سنة ١٧٠٦ . ومن الغريب أن نيقولاوس الكوزانى قد عبر عن هذا المعنى فى كتابه عن اللعب (أو دوران الأرض ١٤٦٤) De ludo globi . إذ نقرأ لديه قوله : إن السكالم ينعكس فى

٥٧ - وكما أن مدينة واحدة بعينها ، إذا تأملنا المرء من جوانب مختلفة ، تبدو في كل مرة على صورة مختلفة تمام الاختلاف ، وكأن لها منظورات متعددة ، كذلك توجد أيضا - تبعاً للكثرة اللانهائية للجواهر البسيطة - عوالم عديدة مختلفة ، ليست إلا منظورات من عالم واحد وفقا لوجهات النظر المختلفة لكل مواندة على حدة (قارن القويدسيه ١٤٧) .

٥٨ - بهذه الوسيلة نحصل على أكبر قدر ممكن من التنوع ، ولكن مع أعظم قدر ممكن من النظام ؛ أى أننا نحصل بهذه الوسيلة على أعظم قدر ممكن من الكمال ^(١) (قارن القويدسيه ١٢٠ و ١٢٤ و ٢٤١ وما بعدها ٢١٤ و ٢٤٣ و ٢٧٥) .

٥٩ - وهذا القرض وحده (الذى أزعج ^(٢) أنه قد تمت البرهنة عليه) يكشف عن عظمة الله ويضعها في الضوء الصحيح . ولقد عرف السيد «بايل» هذا ، عندما أثار في قاموسه (مادة روراريوس ^(٣)) عدة اعتراضات عليه ،

== جميع الأجزاء ، وكل الأشياء . تحافظ على علاقتها ونسبتها للعالم ، كما يقول في كتابه عن العلم الجاهل *De docta ignorantia* (١٩٤٠) « أن الأشياء المرئية صور من غير المرئى ، والخالق يمكن أن يرى ويعرف عن طريق المخلوقات (رؤية أو معرفة) مظلمة كما في مرآة » .

(١) أى أن أقصى كمال ممكن يتجلى في أتم وحدة أو نظام يشتمل على أكبر قدر من التنوع . فالمونادات مؤلفة في أتم وحدة ممكنة ، لأن ماهية كل منها في تصوير نفس العالم ، كما أنها متنوعة إلى أقصى حد ممكن ، لأن وجهات النظر التي تصور منها هذا العالم أو تمكسه متنوعة تنوعاً لا حد له .

(٢) حرفياً : الذى أجرى أو أتجاسر على القول بأنه ..

(٣) أنظر التليق السابق في الفقرة ١٦ . وقد شبه بايل نظرية ليبنتز هذه ==

انساق فيها إلى الاعتقاد بأننى أنسب إلى الله أكثر مما ينبغي ، بل أكثر مما يمكن نسبته إليه . غير أنه قد عجز عن تقديم أى سبب يمكن أن يبرر إمكانية ذلك الانسجام الكونى الشامل الذى يجعل كل جوهر يعبر تعبيراً دقيقاً عن سائر الجواهر الأخرى عن طريق العلاقات التى تربطه بها .

٦٠ - هذا وتبين مما سبق الأسباب القبلية التى تجعل الأمور تسير على هذا النحو دون غيره . لأن الله عندما دبر نظام الكل قد وضع فى اعتباره كل جزء على حدة كما وضع فى اعتباره بوجه خاص كل موانعة على حدة ، وهى بطبيعتها كائن مقصور^(١) ، فليس ثمة ما يقصرها على تصوير جزء واحد من الأشياء ، وإن كان من الصحيح مع ذلك أن هذا التصور ، فيما يتصل بالأشياء الجزئية^(٢) الموجودة فى العالم ، تصور مشوش (مختلط) ولا يمكن أن يوضح إلا فى جزء ضئيل من الأشياء ، أعنى تلك التى تكون

== بسفينة صنعت بحيث يمكنها أن تمرر العباب وحدها بغير قبطان ولاملاخين ، وتبحر من شاطئ إلى آخر ، وتتلاءم مع الرياح والعواصف التى تهب عليها ، وتتجنب المخاطر والمياه الضحلة ، وترسو أو تفلح أو تسعى إلى الميناء كما تفعل أى سفينة عادية . وهو يسلم بأن قدرة الله المطلقة يمكن أن تزود السفينة بمثل هذه القوة ، ولكنه يذهب إلى أن طبيعة السفينة نفسها تمنعها من ذلك : « ومهما تكن معرفة الله وقدرته غير محدودة ، فإنه لا يستطيع بواسطة آلة ينقصها جزء معين أن يعمل ما يتطلب معونة هذا الجزء » . وهكذا يجادل بايل فى صحة مذهب الاتساق المقدر ويجرد الموانعات من تلقائيتها ، ويرى أن لينتشر قد لجأ إلى ما يعرف فى المسرح « بالاله - الآلة » لينقذ مذهبه من ورطة محقة .

(١) أو ممثل representative .

(٢) أو تفاصيل الأشياء le détail .

أقربها أو أكبرها بالنسبة لكل موناة^(١)، وإلا كانت كل موناة إلهاً . وإذن فالحدود (التي تقيد) المونادات لا تتمثل في الموضوع وإنما تتمثل في أسلوب المعرفة المختلف بالموضوع^(٢) . أنها جميعاً تسعى على نحو غفلاط (غامض) للوصول إلى اللامتناهى ، إلى الشكل^(٣) ، وإلكنها تظل محدودة ومتميزة عن بعضها البعض عن طريق درجات وضوح الإدراكات وتميزها .

٦١ - وفي هذا يعبر المركب تعبيراً رمزياً عن البسيط^(٤) . فلما كان كل

(١) إذا كانت المونادات غير مكانية ، فكيف يمكن الحديث عن شيء أقرب أو أكبر بالنسبة لها ؟ لكل موناة جسم من نوع ما ، وهذا الجسم يدرك إدراكاً غامضاً بوصفه يشغل مكاناً في ذاته وفي علاقته بالأجسام الأخرى ، وإن لم يكن هذا الجسم سوى مجموع ينظم عدداً من المونادات غير المسكانية . ومعنى العبارة أن الأشياء قريبة أو كبيرة بالقياس إلى جسم الموناة .

(٢) أى أن الفكر بمعناه الواسع ، سواء أكان فكراً وإعياً أو غير واع ، إنما يتحدد بنفسه . ولا يمكن أن يوجد شيء لا يقبل أن يكون موضوعاً للفكر . قارن موقف وكانت ، من هذه المسألة وتفرقة الحاسمة بين عالم الظواهر أو التجربة (الذى يمكننا أن نعرفه معرفة موضوعية) وعالم الشيء في ذاته أو عالم الحقائق المتعالية الذى نفترض وجوده ونسلم به دون أن يكون فى وسعنا أن نعرفه معرفة ذهنية محددة . (لأنه يتجاوز حدود الفهم المقيد بعالم الظواهر) .

(٣) قارن بهذا عبارة نيقولاى السكوزانى فى كتابه عن التسكوين De Genesi (١٤٤٧) ٧٢ ب « كل الأشياء تبحث عن شيء واحد ، وهو شيء مطلق » .

(٤) يترجم « لاتا » هذه العبارة بقوله : « المركبات من هذه الناحية متشابهة (أو مماثلة لـ الخ) مع الجواهر البسيطة ، وقد آثرت الاحتفاظ بالفعل الأصلى »

شيء ممثلاً أو ملاء^(١) - وهذا هو الذى يجعل المادة كلها مترابطة - وكانت كل حركته تقم في الملاء تؤثر على الأجسام البعيدة على حسب بعدها، بحيث أن كل جسم لا يتأثر فعسب بالأجسام الملامسة له مباشرة ويشعر على نحو من الأنحاء بكل ما يحدث لها ، بل يشعر عن طريقها كذلك بتأثير تلك الأجسام التي تلامس الأجسام الأولى التي تلامسه مباشرة فيلزم عن هذا أن هذا السياق يمتد إلى أى مسافة ممكنة . ويقرب على هذا أن يشعر

= « ترمز symbolisent ، لاسيما أن « لانا ، نفسه يفسر العبارة بأن الرمز هنا يوحى بفكرة الحساب التي ظلت تشغل لبيتن طوال حياته ، فسكما أن الأعداد رموز للعدودات ، ونحن لانضطر في كل عملية حسابية للإشارة في كل خطوة منها إلى الأشياء الجزئية التي ترمز لها الأعداد ، فإن الأفكار العامة التي لانقوم بتحليلها يمكن أن ترمز للعناصر البسيطة المكونة لها . بهذا المعنى تكون الأشياء المركبة رموزاً لعناصرها البسيطة . وما ندركه من المركبات بصورة غامضة ليس مجرد وهم وإنما هو تمثل ناقص أو رموز للخصائص الحقيقية للجواهر البسيطة . وهكذا يكون الملاء plenum المكاني أو المادى (وهو إدراك غامض من جانبنا) رموزاً لسلسلة المونادات اللامتناهية أو السكاملة التي لاتحتوى على أية ثغرات تفصل بينها ، لأن المونادات تختلف عن بعضها البعض بدرجات لامتناهية في الصغر . كذلك يمكن القول بأن الأفعال وردود الأفعال المادية التي تتم في العالم بحيث يؤثر أى تغير في نقطة معينة على سائر النقاط إنما هي رموز تعبر عن التجانس أو الاتساق المقدر بين المونادات . وأخيراً فإن ما يذهب إليه لبيتن من أن كل ما يحدث في العالم أو حدث أو سوف يحدث يمكن أن نقرأه على أى جسم إنما هو رمز معبر عن طبيعة المونادة التي تتمثل العالم كله وتحتويه كله في داخلها (على الأقل من الناحية المثالية) .

(١) الملاء Le plein plenum وقد فضلت الكلمة العربية القديمة .

كل جسم بكل مايجرى في العالم ، بحيث يستطيع ذلك الذي يرى كل شيء أن يقرأ في كل واحد منها ما يحدث في كل مكان ، بل يستطيع أن يرى ما حدث في الماضي وما سوف يحدث في المستقبل ، وذلك بأن يلاحظ في الحاضر ما هو بعيد من جهة الزمان والمكان : وهذا هو الذي سماه بقراط : « تلاؤم الشكل »^(١) بيد أن النفس لا يمكنها أن تقرأ في ذاتها إلا ما هو ممثل فيها تمثلاً واضحاً مميزاً : أنها لا تستطيع أن تنشر كل ثنائياتها المطوية دفعة واحدة ، لأن هذه تمتد إلى ما لا نهاية .

٦٢ - ومع أن كل موناذة مخلوقة تصور^(٢) العالم بأكمله ، فإنها تصور الجسم المعلق بها خاصة والذي تكون هي « انقيليخياه »^(٣) تصويراً أشد تميزاً . وكما يعبر^(٤) هذا الجسم عن العالم كله - نتيجة السياق للتصلل للمادة بأجمعها في الملاء - فإن النفس أيضاً تصور الكون كله ، بقصويرها للجسم المعلق بها تعلقاً خاصاً . (قانون التيوديسيه ٤٠٩) ،

٦٣ - الجسم الذي يتعلق بموناذة هي انقيليخياه أو نفسه يؤلف مع

(١) حرفياً : تنفس الشكل سعاً ، أي توافقه وتلاؤمه وقد ذكرت الكلمتان في الأصل بحروفهما اليونانية ، ولعل ليبنتز أن يكون قد تذكر عند كتابة هذه الفقرة عبارة قرأها في أحد كتب أبقراط (عن التغذية ، ٤٤ De Alimento) يفهم منها تعاطف الفرد مع الكل .

(٢) يستعمل ليبنتز كلمة *represente* بمعنى يمثل أو يعكس أو يصور ، وقد فضلت الكلمة الأخيرة بمعناها المؤلف اليوم في اللغة العادية .

(٣) راجع هامش الفقرة (١٤) .

(٤) يستخدم ليبنتز هنا كلمة *exprime* ثم يرجع للكلمة السابقة بعد ذلك مباشرة .

(م ١١ - المونادولوجيا)

الانثروبونيا ما يمكن تسميته **كانفا حيا** ، ومع النفس ما يمكن تسميته **حيوانا** ،^(١) وهذا الجسم المتعلق بكائن حي أو حيوان يكون على الدوام جسما عضويا ، لأنه لما كانت كل مونادة مرآة تعكس العالم على طريقتهما ، وكان العالم مدبرا وفق نظام كامل ، فيلزم أيضا أن يسكون هناك نظام فيمن يقوم بتصوره ،^(٢) أى فى إدراكات النفس ، وبالتالى فى الجسم الذى بمقتضاه يتصور العالم فى النفس (قارن التيوديسيه ، ٤٠٣) .

٦٤ - وهكذا يكون كل جسم عضوى للكائن الحى نوعا من الآلة الآلية ، أو من الآلية^(٣) الطبيعية التى تفوق جميع الآليات الصناعية^(٤) إلى حد لانهاى . لأن الآلة التى يصنعها الفن البشرى^(٥) ليست آلة فى كل جزء من أجزائها : فسن المعجزة النحاسية على سبيل المثال ذات أجزاء وقطع لاتعد فى نظرنا شيئا فنيا (أو صناعيا)^(٦) وليس فيها كذلك شىء يجعلنا نلاحظ وجود الآلة التى أعدت المعجزة لتشغيلها . أما آلات الطبيعة ، أى

(١) راجع الفقرة (١٩) - ويستخدم ليمتيز اصطلاح الكائن الحى للإشارة بنوع خاص إلى كل من كانت المونادة الرئيسية فيه مونادة غير واعية ، أما والحيوان ، فيميزه عن الكائن الحى أن المونادة الرئيسية عنده ذات شعور وذائكة .

(٢) حرفيا : فى المتصور أو الممثل .

(٣) الآلية ترجمة للاوتومات L'Automate أى الجهاز الآلى المتحرك بذاته تميزا عن الآلة Machine .

(٤) الصناعية أو المصطنعة artificiel تميزا لها عن الطبيعية .

(٥) أو البراعة والمهارة البشرية .

(٦) الكلمة الأصلية هى الفن الإلهى art divin ، ولكن المقصود بها هو فن الصنعة ، وقد تبعت المترجم الألمانى فى هذا التصرف .

الأجسام الحية ، فهي تظل آلات في أدق أجزائها وإلى مالا نهاية . وفي هذا يسكن الفرق بين الطبيعة والفن ، أى بين الصنعة الإلهية وصنعتنا البشرية^(١) (قارن التهوديسيه ، ١٣٤ ، ١٤٦ و ١٩٤ و ٤٨٣) .

٦٥ - وقد تمكن مبدع الطبيعة من خلق^(٢) هذا العمل الغنى الإلهي الذي بلغ الغاية من الإعجاز لأن كل قطعة من المادة ليست فحسب قابلة للتجزئة إلى مالا نهاية ، كما عرف ذلك القدماء ، بل إنها كذلك مجزأة في الواقع^(٣) إلى مالا نهاية ، وكل جزء ينقسم بدوره إلى أجزاء لا تكل

(١) قارن عبارة نيقولا الكوزاني في كتابه عن الحقى *Idiotae lipri quatuor* (١٢٣ و ٨٢ أ) : د إن الفنون البشرية صور من الفنون الإلهية .

(٢) ح : من إستخدامة وممارسته .

(٣) أو مجزأة بالفعل ، وقد سبق للبينتز أن عبر عن هذه الفكرة في جوابه على رسالة فوشيه (١٦٩٣) حيث يقول : د ليس هناك جزء من المادة إلا وهو مجزأ بالفعل ، ولأقول يقبل القسمة ، ويترتب على هذا أن أصغر جزء من المادة يجب أن ينظر إليه باعتباره عالما مليئا بالانهاية له من الكائنات المختلفة ، — ومن الواضح أن القسمة اللامتناهية للمادة تثير صعوبات عديدة ، لاسيما وأن ليبنتز يؤكد دائما أن المادة تتألف من عناصر غير مكانية أو غير كمية ، ويعتبرها مجرد مجموع مؤلف *aggregat* أى ليست بذاتها جوهرها واقعيًا . فهل يمكن أن يتكون هذا المجموع من عدد لانهاية له من الأجزاء الواقعية ؟ ألا يعنى الانقسام إلى مالا نهاية استحالة حصر الأجزاء ؟ أليست العلاقة بين الكل والأجزاء علاقة غير محددة بحيث لا يمكننا أن نعرف بالضبط ماهو المقصود بالجزء ؟ وهل يمكن أن نتكلم عن الأشياء على اعتبار أنها تنقسم بالفعل إلى مالا نهاية بغير أن تقع في التناقض ؟ قد يرد ليبنتز على هذا بأن المادة التى تنقسم إلى =

منها حركة خاصة به : ولو كان الأمر على خلاف هذا لما أمكن أن تعبر كل قطعة من المادة عن العالم كله . (قمارن التيوديسييه ، المبحث القمهيدي ، ١٩٥ ، ٧) .

٦٦ - من هذا نتبين أن أقل جزء من المادة يحقوى على عالم من الخاوقات ، والكائنات ، والحيوانات ، والانتاليخيات ، والنفوس .
٦٧ - يمكن تصور كل قطعة من المادة كما لو كانت حديقة حافلة بالنباتات أو بركة غنية بالأسماك . ولكن كل غصن من أغصان النبات ، وكل عضو من أعضاء الحيوان ، وكل قطرة من قطرات عصارتها هي كذلك مثل هذه الحديقة أو هذه البركة .

٦٨ - ومع أن الأرض والهواء السارى بين نبات الحديقة أو الماء الجارى بين أسماك البركة ليست هي نفسها نباتا ولا سمكا ، فإنها مع ذلك تحقوى على أمثالها ،^(١) وإن تكن في أغاب الأحوال من نوع دقيق يتعذر علينا إدراكه^(٢)

== مالا نهاية ليست إلا ظاهرة نتجت عن ، لانهية المونادات الواقعية ولكن مشكلة الانقسام اللامتناهى تظل قائمة . وقد أثارها كانت في النقيضتين الأوليين من كتابه نقد العقل الخالص ، كما انتقدها العالم الرياضى أويلر Euler الذى يرى أن وجود وحدات على هيئة المونادات يتضمن انقسام المادة بصورة نهائية .

(١) أى على أمثال هذه النباتات والأسماك .

(٢) تابع لبيتز الابحاث الميكروسكوبية التى كانت تجرى فى حياته باهتمام وشغف جديرين برجل موسوعى مثله . وقد أشار فى كتاباته عدة مرات إلى أسماء بعض العلماء مثل العالم الطبيعى الهولندى فان لوفنهوك (١٦٣٢ — ١٧٢٣) مكتشف الحيوانات المنوية أو الاسبر ماتوزوا ، وعالم الحشرات الهولندى سوامردام (١٦٣٧ — ١٦٨٠) وعالم التشريح الايطالى مالبيجى (١٦٢٨ — ١٦٩٤) الذى كان أول من استعمل الميكروسكوب فى دراسة الانسجة ==

٦٩ - ولهذا فليس في العالم بياب ولا عقم ولا موت ، ليس فيه فوضى ولا اضطراب^(١) إلا في الظاهر ؛ وهذا أشبه بمنظر بركة نتأملها من بعيد فلا نسكاد نرى فيها إن جاز هذا التعبير إلا حركة مضطربة وحشداً مختلطاً من الأسماك ، دون أن نميز الأسماك نفسها بوضوح (قارن القيوديسيه - المقدمة) .

٧٠ - نرى من هذا أن لكل جسم حتى أنقليخيا يتحكم فيه هي النفس لدى الحيوان ، ولكن أعضاء هذا الجسم الحى نفسها زاهرة بكائنات حية أخرى ، من نباتات وحيوانات لكل منها كذلك أنقليخياه أو نفسها المتحركة فيه^(٢) .

== وفيولوجيا الحيوان والنبات . وقد شجع لينتز هذه الدراسات التى رأى أنها ستكشف عن معجزات عالم جديد وتزيد معرفتنا أضعافاً مضاعفة ، كما تحسر على أن هناك عشرة فقط يعكفون فى عصره على أمثال هذه الأبحاث التى تستحق أن يرهاها الملوك والأمراء . (وذلك فى « التأمل عن الفسكرة الشائعة عن العدالة » ولعل النص السابق أن يكون قد تنبأ بالدراسات الحديثة عن الخلية ، وإن كانت لا تقبل القسمة إلى مالا نهاية كما تصور لينتز !

(١) Chaos وهو العماء أو الاختلاط والاضطراب الذى لا حد له . ويكرر لينتز نفس الفسكرة عن خلو العالم من العقم والموت فى رسالته إلى برنوليوم (١٦٩٩) .
Epistola ad Bernonllium .

(٢) تثير هذه الفقرة مشكلة عويصة . ألا يمكن وفقاً لما جاء فيها أن تتصور العالم كله جسماً واحداً يكون الله - أو موناة المونادات - هو النفس المتحركة فيه على نحو ما عبر الشاعر الانجليزى بوب فى مقاله عن الانسان ، الرسالة الأولى ،
: ٢٦٧

« ما الأشياء جميعاً إلا أجزاء من كل هائل عجيب

الطبيعة جسمه والله هو الروح »

٧١ — ولكن لا يجوز أن يفهم أحد — كما فعل البعض نظيعة
لإساءة فهم مذهبي^(١) — أن كل نفس لها كتلة أو قطعة معينة من المادة،
مخصصة لها إلى الأبد^(٢) ، وأنها تبعا لذلك تملك كائنات حية أخرى
أدنى درجة ، مجمولة لخدمتها على الدوام . لأن الأجسام كلها فى سيرة
دائمة ، كالأنهار^(٣) ، وتدخل فيها وتخرج منها أجزاء باستمرار .

== سيجيب ليفيتز على الفور بأن الله لا جسم له (المونادولوجيا ٧٢) . ولكن
المشكلة تظل قائمة . وقد رفض ليفيتز فكرة « النفس الكلية » التى يفهم منها
ضياع استقلال النفوس الفردية . تدل على هذا رسالته إلى أرنو (٢٦٨٧) التى
يقول فيها : « مع أن النفس يمكن أن تكون ذات جسم مكون من أجزاء ،
لكل جزء منها نفسه الخاصة به ، فإن نفس الكل أو شكله ليست مؤلفة من
نفوس الأجزاء أو أشكالها .

(١) حرفيا : تفكيرى . ويحتمل أن يكون سوء الفهم الذى يقصده ليفيتز قد
نشأ عن الخلط بين « المادة الأولى » ، وهى العنصر السلبى أو المنفعل فى المونادة
المخلوقة الذى لا ينفصل عن العنصر الايجابى الفعال وهو النفس ، وبين « المادة
الثانية » وهى الجسم المتغير للجوهر المركب ، الذى يتصف بأنه ظاهرى وغير واقعى ،
وإن كان يقوم على أساس من الواقع .

(٢) أى عينت لها بحيث تنتمى لها وتكون من نصيبها إلى الأبد .

(٣) أى فى تغير وتحول وصيرورة دائمة . والعبارة قديمة قدم هيراقليطس
وشذراته المشهورة فى هذا المعنى ونذكر منها : من المستحيل النزول فى نفس النهر
مرتين ، كل شىء يسيل على الدوام ، الكل يسيل (أو يتدفق) كما يسيل النهر .
(راجع طبعة دياز وكرانس لشذرات الفلاسفة قبل سقراط ، الطبعة المختصرة
التي نشرها فالتر كرانس ، برلين ١٩٥٩ ، مكتبة فايدمان ، ص ٨٣) وراجع
كذلك محاوره كراتيلوس لأفلاطون (٤٠٢ أ) حيث تجد هذه العبارة الشهيرة ==

٧٢ — وهكذا فإن النفس لا تغير جسمها إلا ببطء وبالتدريج ، بحيث لا تجرد أبداً من جميع أعضائها دفعة واحدة ، وكثيراً ما يتم التحول بين الحيوانات ، وليكن تدمص الأرواح أو تناسخها لا مكان له على الإطلاق : كذلك لا توجد نفوس قائمة بنفسها أو مستقلة تهام الاستقلال (عن الأجسام) ولا أرواح ^(١) بغير أجسام . إن الله وحده منزّه عن الجسمية كل التنزيه ^(٢) (قارن التيموديسية ٩٠ و ١٢٤) ^(٣) .

== التي يقول فيها أفلاطون إن هيراقليطس قد شبه الأشياء بجريان النهر ، وقارن كذلك الميتافيزيقا لأرسطو ، كتاب الألفا ، ٦ و ٩٨١ أو ٢٢ ، وطبعة بيرنت . الفلسفة اليونانية المبكرة ، التي اعتمد عليها أستاذنا المرحوم الدكتور أحمد فؤاد الأهواني في كتابه فجر الفلسفة اليونانية) .

(١) بمعنى Génies أو Spirits .

(٢) حرفياً : برىء أو خالص منها détaché .

(٣) أنظر كذلك المقال في الميتافيزيقا ٣٤ — وتفسير هذا أن النفس التي تكون بغير جسد ستكون مقطوعة الصلة بالمونادات الأخرى ، لأن الجوهر المركب إنما يكون كذلك لأنه مركب من نفس وجسم ، أى من مونادة مركزية أو أساسية على علاقة بمونادات فرعية . وقد كتب ليبنتز في « نظراته في مبادئ الحياة » (١٧٠٥) يقول إن المخلوقات الحرة أو المحررة من المادة ستكون في نفس الوقت منصولة من السياق الكلى للأشياء ، وخارجة عن النظام العام . ومن ناحية أخرى يمكن القول بأن النفس التي بلا جسم ستكون مونادة لا تنفعل ولا تدرك الإدراك الذى يتفاوت بين الوضوح والغموض لدى جميع المونادات المخلوقة ، ومعنى هذا أن تلك النفس لا بد أن تكون « فعلاً خالصاً » أى لا بد أن تكون إلهاً . .

٧٣ — ولهذا السبب لا يوجد أبداً تولد كامل ولا موت كامل بالمعنى الدقيق ، بمعنى انفصال النفس عن الجسد . وما نسميه بالتوالد إنما هو نوع من التطور والنمو ، أما ما نسميه بالموت فهو انكماش وتناقص ^(١) .

٧٤ — ظل الفلاسفة دائماً في حيرة من أمرهم حول أصل الأشكال والانقلاحيات أو النفوس . أما اليوم ، بعد أن عرفنا من الأبحاث الدقيقة التي أجريت على النباتات والحشرات والحيوانات الأخرى أن الأجسام العضوية في الطبيعة لا تنشأ أبداً من العماء ^(٢) أو التعفن ، وإنما تنشأ دائماً من بذور كانت تحمى بغير شك على نوع من التشكل السابق ^(٣) ، فقد

(١) راجع رسالة ليبنتز إلى أرنو في ٣٠/٤/١٦٨٧ .

(٢) ترجمة لسكلمة Chaos ، وقد ترجمناها من قبل حسب السياق بمعنى الفوضى والاختلاط الشامل .

(٣) قارن كذلك المقال في الميتافيزيقا ٣٤ ورسالة ليبنتز إلى أرنو في الثلاثين من ابريل سنة ١٦٨٧ . ويشير ليبنتز في هذه الفقرة إلى نظرية التشكل السابق التي قال بها فان لوفينهورك (١٦٣٢ — ١٧٢٣) — أنظر كذلك النيوديسية ٩١ . ورسالة ليبنتز إلى أرنو في سبتمبر / أكتوبر ١٦٨٧ ورسالته إلى صوفي شارلوت ملكة بروسيا التي يقول فيها إن البذرة الحية والعضوية قديمة قدم العالم . وقد كان الرأي قبل عصر ليبنتز مباشرة أن الحياة في النبات والحيوان والانسان تنشأ إما عن طريق « الانتقال » Traduction أو « الاستنباط » education ، فأصحاب النظرية الأولى يقولون بأن « شكل المولود يأتي من شكل الأبوين على نحو ما يأتي جسده من جسديهما . أما أصحاب النظرية الثانية فيذهبون إلى أن الحياة تنشأ عن المادة غير العضوية أو من « العماء والتعفن » على حد تعبير ليبنتز . ولكن نظرية « التشكل السابق » تذهب إلى أن « البذرة أو « النطفة » تحتوي على صورة مصغرة من النبات أو الحيوان ككل ، أي أن « شكل » النبات أو الحيوان يوجد في =

استدج العلماء من ذلك أن الجسم العضوى لم يكن هو وحده موجوداً فيها قبل الحمل ، بل كانت هناك أيضاً نفس في هذا الجسم ، وباختصار كان الحيوان نفسه موجوداً فيها . وعن طريق الحمل توصل هذا الحيوان إلى القدرة على التشكل الكبير فحسب ، لكي يصير حيواناً من نوع آخر . ونلاحظ شيئاً شبيهاً بهذا خارج نطاق القولد ، عندما تتحول الديدان مثلاً إلى ذباب أو اليرقانات إلى فراشات (قارن التيوديسية ٨٦ و ٨٩ ، المقدمة ٥ ب وما بعدها من صفحات ، ٩٠ و ١٨٧ و ١٨٨ و ٣٩٧)

٧٥- يمكن تسمية الحيوانات التى يرفع بعضها عن طريق الحمل إلى مستوى الحيوانات الكبرى باسم الحيوانات البدئية ، أما ما يبقى منها داخل نوعه ، أى معظمها ، فانه ينشأ^(١) ، ويتكاثر ، ويفنى كالحيوانات الكبيرة ، والنخبة القليلة منها هى التى تنتقل إلى مسرح أكبر .

٧٦- غير أن هذا لم يكن له غير إلا عن نصف الحقيقة^(٢) : لذلك انتهيت

== البذرة أو الحيوان المنوى من بدء الزمان والخلقة في حالة كمن أو انكماش . وقد قامت هذه النظرية التى تبناها ليمتتز على أساس الأبحاث الميكروسكوبية التى قام بها مالبيجى ولوفينهورك (أنظر هامش الفقرة ٦٨) وغيرها علم الوراثة الحديث تغييراً تاماً . وقد رفض ليمتتز النظرية الأولى وإن كان قد وصف نظريته بأنها نوع من الانتقال ولكن في صورة معدلة أدعى للقبول من الصورة الشائعة (التيوديسية ٣٩٧) .

(١) أو يولد .

(٢) أى أن العلماء لم يقرروا في رأيه إلا نصف الحقيقة ، ولن يعترضوا على نصفها الثانى الذى يقول به ليمتتز من أنه من الطبيعى أن يعتقد الانسان بأن ما لا يبدأ لا ينتهى . (من رسالته إلى أرنو ١٦٨٧) .

إلى الحكم بأنه إذا كان الحيوان لا ينشأ أبداً نشأة طبيعية ، فإنه لا يفسد كذلك بطريقة طبيعية ، وأن الأمر لا يقتصر فحسب على إمكانية القولد ، بل يعمدها إلى إمكانية الفناء الكامل وإستحالة الموت بمعناه الدقيق . وهذه القأملات التى تمت بطريقة بعدية واستخلصت من التجربة تنفق تمام الاتفاق مع المبادئ التى استنتجت فيما سبق بطريقة قبلية^(١) (قارن القيوديسيه ٩٠) .

٧٧ - يمكن القول إذن بأن النفس (وهى مرآة عالم لا يندثر)^(٢) ليست هى وحدها التى لا يجوز عليها الفناء ، بل كذلك الحيوان نفسه^(٣) ، على الرغم من أن آله تفسد فى كثير من الأحوال فساداً جزئياً وتنزع أو ترتدى أغشية عضوية^(٤) . (قارن القيوديسيه ، المقدمة ٦ و ٣٤٠ و ٣٥٢ و ٣٥٣ و ٣٥٨) .

٧٨ - وقد أتاحت لى هذه المبادئ وسيلة تفسير لإتحاد النفس مع الجسم العضوى أو بالأحرى اتساقها مع تفسيراً طبيعياً ، إن النفس تتبع قوانينها

(١) راجع الفقرات ٣ و ٤ و ٥ من المونادولوجيا . والتوفيق بين القبلى والبعدى أمر ملحوظ فى تفكير ليبنتز ، يعبر عن إيمانه بالتجانس والاتساق بين الطبيعة وما بعد الطبيعة ، وبين الاسباب الميكانيكية والاسباب الديناميكية أو العائية .

(٢) حرفياً : لا يتحطم .

(٣) لأن النفس لا بد أن يكون لها جسم من نوع ما ، وهذا الجسم مركب من مونادات لا تفسد ولا تنفى ولسكن الحيوانات ليست خالدة ، لأن الخلود مقصور على النفوس العاقلة أو المونادات الواعية .

(٤) على نحو ما تنسلخ الحية من جلودها القديم (عن رسالة ليبنتز إلى الاميرة

صوفى ، ١٦٩٦) .

الخاصة كما يخضع الجسم لقوانينه الخاصة ؛ وهما بتلاقيان ^(١) بفضل الاتساق المقدر بين جميع الجواهر ، لأنها جميعا ^(٢) "تمثلات عالم واحد بعينه" ^(٣) .

(١) أو يتفقان ويتواءمان : se rencontrent .

(٢) أى الجواهر .

(٣) ومعنى هذا أن مشكلة الارتباط بين النفس والجسم جزء من مشكلة أكبر تتصل بالعلاقة بين المواتدة أو الجوهر البسيط وبين سائر الجواهر .

ويلاحظ أن ليبنتز يعبر في هذه الفقرة عن اعتراضه على إصحاح مذهب « المناسبة » occasionalisme الذين حاولوا أن يحلوا مشكلة العلاقة بين النفس والجسم التي تركها ديكارت بغير حل مقنع . ويتلخص هذا المذهب في أن الأشياء لا تؤثر على بعضها البعض في الأحداث التي ترتبط فيها العلة بالمعلول ، وإنما الأشياء أدوات أو « مناسبات » للفعل الوحيد وهو الفعل الإلهي . وتفسير ذلك فيما يتصل بالعلاقة بين النفس والجسم (اللذين نفي ديكارت إمكان التأثير المتبادل بينهما لاختلاف طبيعتهما اختلاف الفسك عن الامتداد والوعى عن المادة) أن الله يخلق الإحساسات النفسية « بمناسبة » الحركات البدنية ، كما يخلق الحركات العضلية « بمناسبة » الأفعال الإرادية . وقد بدأت هذه الفكرة عند الغزالي (التهافت ، المسألة السابعة عشر) ، ولكنها ارتبطت باسم مالبرانش (١٦٣٨ — ١٧١٥) وأرنولد جويلنسكس (١٦٢٤ — ١٦٦٩) — وقد كان من رأى ليبنتز أن مثل هذا المذهب مناف للطبيعة ، وأنه ينطوى على سلسلة لا آخر لها من المعجزات .

وقد بحث ليبنتز في شهر فبراير سنة ١٦٩٦ رسالة إلى ناشر تاريخ أعمال العلماء Histoire des ouvrages des savants لجأ فيها لأول مرة إلى تشبيه الساهة المعروف ، وكان ديكارت قد أشار إليه عندما شبه الكائنات أو الآلات الحية بالساعات ثم استخدمه جويلنسكس واستعان به ليبنتز في تفسير مذهبه عن الاتساق المقدر أو الانسجام والتجانس الذي دبره الله عندما خلق الكائنات ونظمها =

٧٩ — تفعل النفوس وفقا لقوانين العلل الغائية ، عن طريق النزوع ،
والغايات والوسائل . وتفعل الأجسام وفقا لقوانين العلل الفعالة أو قوانين
الحركات . وهاتان المملاكتان ، مملكة العلل الفعالة ومملكة العلل الغائية ،
متجانستان ^(١) .

٨٠ — عرف ديكارت أن النفوس لا يمكنها أن تمتد الأجسام بالقوة ،
لأن كمية القوة التي في المادة ثابتة على الدوام . ومع ذلك فقد تصور أن
النفوس يمكنها أن تغير اتجاه الأجسام ، ولكنه وقع في هذا الظن لأن القانون
الطبيعى الذى يقول ببقاء نفس الانجاء العام في المادة لم يكن قد عرف في
عهده ^(٢) . ولو انقبه إليه لتوصل إلى مذهبي في الاتساق المقدر .

(قارن التيوديسية ، المقدمة ٢٢ و ٥٩ و ٦٠ و ٦١ و ٦٣ و ٦٦ و ٣٤٥ و
٣٤٦ وما بعدها ، ٣٥٤ و ٣٥٥) .

= بحيث يضى كل منها إلى غايته مستقلا عن غيره وفي اتساق معه ، شبه الصانع
المبدع الذى نظم الساعات بحيث تسير كل منها مستقلة عن غيرها ومتسقة معه في
نفس الوقت . وقد وصف الناشر هذه الرسالة بأنها التفسير الثانى للمذهب الجديد .

(١) راجع الفقرة (١١) من المبادئ العقلية للطبيعة والعناية .

(٢) سبق لليبنتز أن هاجم ديكارت وأتباعه حول هذه المسألة ، وذلك سنة
١٦٨٦ في منشورات العلماء ، Acta erudit. Lipsiens التي كانت تصدر في مدينة
ليبنز ، في بحث له عن الأخطاء « الملحوظة » التي وقع فيها ديكارت وغيره من
العلماء حول القانون الطبيعى . كما تعرض لنفس الموضوع في المقال في الميثافيزيقا ،
١٧ ، وفي المقال الذى هاجم فيه ديكارت ونشر في يونيو سنة ١٧٠٢ ، وفي رسالته
إلى أئو في الثلاثين من أبريل سنة ١٦٨٧ .

٨١ — ويقضى هذا المذهب ^(١) أن تفعل الأجسام كما لو كانت النفوس غير موجودة (وهو أمر مستحيل) ، وأن تفعل النفوس وكأن الأجسام غير موجودة ، وأن يفعل الاثنان وكأن أحدهما يؤثر على الآخر .

٨٢ — أما العقول أو النفوس العاقلة فإنى وإن كنت أجد أن ما ذكرته الآن يصدق على جميع الكائنات الحية والحيوانات (أى أن الحيوان والنفوس لا ينشآن إلا مع نشوء العالم ولا يفسدان إلا بفساده) ، فإن الحيوانات العاقلة تتميز مع ذلك بأن حيواناتها البذرية الصغيرة ، ما بقيت كذلك ولم تتعد ^(٢) ، لا تملك إلا نفوسا عادية أو نفوسا حساسة ، ولكن بمجرد أن تصل تلك التى يمكن أن نصفها بأنها نخبة مختارة إلى الطبيعة الإنسانية عن طريق الحل الفعلى ، فإن نفوسها الحساسة ترتفع إلى مستوى العقل وترقى إلى المزية (التى تتمتع) بها العقول . (قارن الفيوديسية ، ٩١ و ٣٩٧) .

٨٣ — يضاف إلى الفروق الأخرى بين النفوس العادية والعقول ، وهى الفروق التى قدمت جزءاً منها فيما سبق ^(٣) ، أن النفوس على وجه الإجمال مرابا حية أو صور من عالم المخلوقات ، أما العقول فهى بالإضافة إلى ذلك

(١) يريد أن ديكارت كان سيتبين أن النفس والجسم ليس لأحدهما أى تأثير على الآخر ، وأنه يلزم عن ذلك أن ينظر إليهما بوصفهما يعملان فى تجانس مع بعضهما البعض . وقد كان من رأى ليبنتز (كما شرحه فى جوابه على أفكار بايل ، ١٧٠٢) أنه استطاع بهذا أن يوفق بين أفضل ما فى مذاهب الماديين والمثاليين .

(٢) أى طالما بقيت حيوانات بذرية (أو منوية) صغيرة ولم تتعد ذلك .

(٣) راجع الفقرات السابقة من ١٩ إلى ٣٠ .

صور من الألوهية أو من مبدع الطبيعة ذاته ، انها تملك القدرة على معرفة نظام العالم ^(١) ومحاكاة شيء منه في عينات (أو نماذج) معيارية خاصة ^(٢) ، إذ أن كل عقل في مجاله أشبه بالألوهية صغيرة . (قارن التيوديسية ١٤٧) .

٨٤ - وهذا هو الذى يجعل العقول (أو الأرواح) ^(٣) قادرة على الدخول مع الله في نوع من الحياة الجماعية ^(٤) ، بحيث لا يكون الله بالنسبة إليهما كالمخترع بالنسبة لآلته فحسب (كما هو الحال بالقياس إلى علاقة الله بسائر المخلوقات) ، وإنما يكون كذلك كالأمير بالنسبة لرعاياه ، بل كالأب بالنسبة لأبنائه .

٨٥ - من هذا نستنتج بسهولة أن مجموع العقول (أو الأرواح) يؤلف بالضرورة مدينة الله ^(٥) ، أى أكل مدينة ممكنة في ظل أكل الحكام

(١) يقول ليستز في أحد بحوثه التى تركها بغير عنوان (١٦٨٦) إن الفرق بين الجواهر العاقلة وغير العاقلة يشبه في صخامته الفرق بين المرأة ومن ينظر فيها !
(٢) أى ليس الإنسان مجرد آلة صغيرة تعبر عن الآلة الكونية ، ولا هو « كون صغير » يعكس « الكون الكبير » كما كان القدماء يقولون ، وإنما هو قادر على خلق آلات صغيرة وإبداع تكوينات ونماذج تقوم على نفس المبادئ التى تعتمد عليها الآلة الكبرى ؛ ومعنى هذا أنه « مبدع صغير » أو « صورة » من المبدع الأعظم .

(٣) ابتداء من هذه الفقرة تصبح ترجمة كلمة esprits بالأرواح أقرب إلى السياق .

(٤) أو حياة مشتركة ، كما يترجمها « لاتا » (fellowship)

(٥) إشارة إلى « مدينة الله » Civitas Dei للقديس أوغسطين ، مع الفارق الكبير فى المعنى . فمدينة الله عند أوغسطين هى الدولة الإلهية أو الكنيسة =

(قارن القنوديسيه ١٤٦ ومجمل الاعتراضات ، الاعتراض الثاني) .

٨٦ - إن مدينة الله هذه ، هذه المملكة السككية الشاملة بحق ، هي عالم أخلاقي داخل العالم الطبيعي ، وهي أسى أعمال الله وأكثرها ألوهية . إنها التعبير الصادق عن مجد الله ، إذ إن يكون لديه شيء منه إن لم تعرف العقول (الأرواح) عظمته وخبريته^(١) وتحس نحوها بالإعجاب ، وهو كذلك يملك الخيرية (الطيبة) خاصة بالقياس إلى هذه المدينة الإلهية^(٢) ، في حين أن حكمته وقدرته تعجبان في كل شيء وفي كل مكان^(٣) .

٨٧ - وكما ينفذ فيما تقدم أن هناك تجانسا كاملا بين مملكتين طبيعيتين ، هما مملكة العالل الفاعلة ومملكة العالل الغائية ، فينبغي علينا أن نشير هنا أيضا إلى تجانس^(٤) آخر يقوم بين مملكة الطبيعة الفزيائية وبين مملكة الفضل الإلهي الأخلاقية^(٥) ، أى بين الله بوصفه مهندس الآلة السكونية ،

= المسيحية في مقابل الدولة الأرضية أو الوضعية Civitas terrena . أضيف إلى هذا أن مدينة الله عند لبيتنز لا تقابل أى نظام أو سلطة أرضية ، وإنما هي النظام الأخلاقي الذى يقوم عليه العالم ويتميز عن نظامه الطبيعي . وأخيراً فإن مدينة الله في رأى لبيتنز لا تقتصر على المسيحيين وإنما تضم البشر جميعا ، ولا شك أنه كان في هذا متأثرا بروح التسامح الدينى التى غلبت على عصر التنوير .

(١) أو طيبته ورحمته bonté .

(٢) تتجلى خيرية الله في هذه المدينة لأن الصفات والمزايا الأخلاقية تنتمى للنظام الأخلاقي قبل غيره ، أى للمجتمع الذى تشترك فيه النفوس العاقلة .

(٣) راجع المقال في الميتافيزيقا § ٣٥ .

(٤) أو اتساق وانسجام .

(٥) أنظر الفقرتين التاليتين ، والفقرة (١٥) من المبادئ العقلية للطبيعة =

وبين الله بوصفه ماسكاً على المدينة الآلية الارواح . (قارن التيوديسييه ٦٢ و ٧٤ و ١١٨ و ٢٤٨ و ١١٢ و ١٣٠ و ٢٤٧) .

٨٨ — هذا التجانس يجعل الاشياء تؤدي إلى الفضل الإلهي بالطرق^(١) الطبيعية نفسها ، كما يفرض على هذه الكرة الأرضية مثلاً أن تدمر ويعاد بناؤها بالطرق الطبيعية في وقت معلوم ، عندما تطلب ذلك حكومة الارواح : عقاباً للبعض وثواباً للبعض الآخر .

(قارن التيوديسييه ١٨ وما بعدها ، ١١٠ و ٢٤٤ و ٢٤٥ و ٣٤٠) .
٨٩ — يمكن كذلك القول بأن الله بوصفه البناء الأعظم^(٢) يرضى الله بوصفه المشروع من كل ناحية ، وأن الخطايا ينبغي تبعا لذلك أن تحمل معها العقاب الذي تستوجبه بمقتضى النظام الطبيعي بل بمقتضى البنية^(٣) الآلية للاشياء ذاتها ، كما تحصل الأفعال الطيبة ، بالقياس إلى الأجسام ، على جزائها^(٤) بالطرق الآلية ، وأن لم يكن من الممكن ولا من الجائز أن يتم هذا دائماً على الفور^(٥) .

= والفضل الإلهي - وكلمة Grac من الكلمات العسيرة التي يحسبها القلب ويعجز اللسان عن وصفها في لغته أو في أية لغة أخرى . . واللفظ والنعمة والفضل الإلهي كلها مرادفات لفظية عاجزة لهذه الكلمة الباهرة .

(١) أو الوسائل والأساليب الطبيعية (Voies, means, wege)
(٢) أو المهندس ، أى أن العالم قد بنى بمقتضى خطة تتسق اتساقاً كاملاً مع الحكومة الأخلاقية لسكانه .

(٣) أو البناء والتكوين Structure .

(٤) أو مكافأتها .

(٥) يرى ليبنتز أن الانسان يقع في الخطيئة والذنب عندما يسعى إلى خيره =

٩٠ - وصفوة القول أنه ان يبقى في ظل هذه الحكومة السكاملة فعل خير بغير ثواب ، ولا فعل سيء بغير عقاب ، وأن كل شيء ينبغي أن يستخر الخير الطيبين ، أى لغير الساخطين في هذه الدولة العظيمة ، أولئك الذين يثقون بالمعناية الالهية بعد أداء واجبهم ، وبما كون مصدر كل خير ويعبونه الحب الذى يابوق به ويبتهجون بالنظر فى كمالاته ، كما تقضى بذلك طبيعة الحب الصادق المحض ، الذى يجعلنا نساعد بمساعدة من نحب. وهذا هو الذى يجعل الحكماء^(٢) والفضلاء من الناس يشاركون بجهودهم فى كل ما يبدو مقسقا مع إرادة الله التى وعد بها أو سبقت فى علمه ، ويقنعون مع هذا بما تقتضى به مشيئته الخافية المحكمة الفاصلة . إنهم ليقررون بأننا لو اسقطنا أن نفهم نظام السكون فهما كافيا لاكتشفنا أنه يفوق كل ما يمتناه أحكم الحكماء ، وأن من الحال أن يكون أفضل مما هو عليه ، لا بالقياس إلى الوجود الكلى بوجه عام فحسب ، بل كذلك بالقياس إلينا نحن بنوع خاص ، إذا سلمنا التسليم الواجب بمشيئة خالق كل شيء : لا بوصفه البناء

الخاص بطريقة خاطئة غير مستنيرة ، دون اعتبار للنظام والقانون الاخلاقى الذى يضمن الخير الاقصى للجميع . ولهذا فان الخطيئة تجر وراءها العقاب الذى تستحقه لخروجها على النظام الاخلاقى ، كما يجزى الاهمال والانحراف عن القوانين الطبيعية الألم والمرض . ونظرا للاتساق السكامل بين النفس والجسم ، وبين مملكة الاخلاق ومملكة الطبيعة ، فان جزاء الخطيئة لا يمكن أن يكون جزاء روحيا خالصا ، بل لابد أن يشارك فيه الجسم والطبيعة . كذلك تحصل الفضيلة على ثوابها الروحى والطبيعى ، لأنها فعل طيب مستنير يتسق مع القانون الاسمى للسكون ، وهو مبدأ الخير الاقصى .

(٢) أو العقلاء . Les personnes sages .

(م ١٢ - المونادولوجيا)

الأعظم^(١) والعلامة الفعالة لوجودنا ، بل باعتباره سيدنا ومولانا ، والعلامة
الغائية التي ينبغي أن تكون الهدف الكلى لارادتنا ، وتستطيع وحدها
أن تحقق سعادتنا .

(قارن التيموديسييه § ١٣٤ الخاتمة ، والمقدمة § ٤ أ ب ؛
§ ٢٧٨ وراجع كذلك المقال في الميتافيزيقا
§ ٣٦ و ٣٧) .

﴿ تم بحمد الله ﴾

فهرست

الموضوع	الصفحة
— إهداء	٥
— تقديم سلسلة النصوص الفلسفية	٧
— تمهيد	١٣
أولا - حياة ليبنتز	١٥
ثانيا - فلسفة ليبنتز	٢٦
ثالثا - ليبنتز في مرآة الأجيال	٧٣
— تقديم الترجمة	٨٩
— المبادئ العقلية للطبيعة والفضل الالهي	٩٩
— المونادولوجيا	١٢٣

أعمال أخرى

للدكتور عبد الغفار مكاوى

أولا - فى الفلسفة :

- مدرسة الحكمة دار الكتاب العربى بالقاهرة
- ألبير كامى - محاولة لدراسة فكره الفلسفى - دار المعارف بالقاهرة
- تأسيس ميثاقينى الأخلاق - للفيلسوف كانط - المكتبة العربية .
- فلسفة العلو (الترانسندانس) للأستاذ : شتروفر (تحت الطبع)
- الطريق والفضيلة - لاوتسى - مؤسسة سجل العرب - القاهرة .

ثانيا - فى الادب :

- ابن السلطان (قصص) سلسلة اقرأ - دار المعارف بالقاهرة .
- الست الطاهرة (قصص) دار الكتاب العربى بالقاهرة .
- البلد البعيد (دراسات) دار الكتاب العربى بالقاهرة .
- شافو : شاعرة الحب والجمال عند اليونان - دار المعارف بالقاهرة .
- التعبيرية - سلسلة المكتبة الثقافية - الهيئة العامة للتأليف والنشر بالقاهرة .

- هيلدران (سلسلة نوابع الفكر الغربى) دار المعارف - القاهرة .
- ثورة الشعر الحديث (جزآن) الهيئة العامة للتأليف والنشر .
- الأقصوصة والحكاية لجوته - سلسلة اقرأ - دار المعارف بالقاهرة .

- كامو لجوته - سلسلة مسرحيات عالمية .
- السيد برنثيلا وتابعه ماني لبرخت - سلسلة مسرحيات عالمية .
- الاستثناء والقاعدة ومحاكمة لوكولوس - سلسلة مسرحيات عالمية .
- قصائد من برخت - دار الكاتب العربي - القاهرة .
- الأعمال المسرحية الكاملة لجورج بشتير .

رقم الايداع بنار الكتب
١٨٩٣ / ١٩٧٧ م

